



LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

# Studienabschlussarbeiten

Fakultät für Geschichts- und  
Kunstwissenschaften

Steiner, Benjamin:

Die Existentialisten

Generationengeschichte einer Jugendbewegung im  
Paris der Nachkriegszeit

**Magisterarbeit, 2004**

Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften  
Historisches Seminar

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.664>

## **Zusammenfassung**

Diese Arbeit untersucht die Jugendbewegung der Existentialisten, die sich in Paris in der Nachkriegszeit (1945-1960) formiert hat. Bedeutung hatten die Existentialisten v.a. auf ihren generationellen Zusammenhang, weshalb sich die Untersuchung methodisch als Generationengeschichte in der Tradition Karl Mannheims verstanden wissen will. Die Existentialistenbewegung als Generationseinheit ging aus verschiedenen intellektuellen und künstlerischen Kreisen der französischen Hauptstadt hervor und erhielt ihren Namen von der Philosophie Jean-Paul Sartres. Aus heutiger Sicht bieten die Quellen zu den Existentialisten (Memoiren, Zeitungsreportagen, Berichte, Romane, Theaterstücke und Filme) ein ambivalentes Bild, wobei zwei Gruppen mit jeweils verschiedenem Selbstverständnis voneinander abzugrenzen sind. Einerseits die intellektuellen Existentialisten um Sartre und andererseits die jugendlichen Existentialisten der Pariser Party-Szene. Neben dem Namen wurden die Mitglieder beider Gruppen aber durch gemeinsame Grundintentionen zusammengebunden, welche auch über die Generationseinheit hinaus auf ihre Alters-Kohorte hinauswirkten und ihre Generation maßgeblich prägen konnte.

## **Abstract**

The study explores the so-called Existentialist movement that was formed in Paris in the years 1945 to about 1960. The movement is of historical importance insofar that it had considerable effect on its generational conscience, i.e. the binding intellectual forces of its generation. Therefore the method of approach chosen for this inquiry is a history of generation in the tradition of the German sociologist Karl Mannheim. The Existentialist movement was formed out of several intellectual and artistic circles of the French capital and derived its name from the philosophy of Jean-Paul Sartre. The historical sources to the Existentialists (memoires, newspaper reports, novels, plays and movies) offer a picture most ambivalent to a today's point of view. On the one hand there is a group of Existentialists understanding themselves as purely intellectual, while on the other there is a group of young Existentialists forming the Parisian party-scene having nothing to do with the intellectual content of the equally named philosophy. But both groups were bound together by commonly shared basic intentions, which had effects beyond the generation unit and which enabled the Existentialist movement to form the spirit of its generation.

## Inhalt

Einleitung	5
I. Methodische Grundlagen einer Generationengeschichte	11
<i>1. Karl Mannheim: Das Problem der Generationen</i>	12
Geschichte der Konzeptionen	12
Das Generationenkonzept Mannheims und seine Probleme	16
Prägung der Generationen und Erlebnisschichtung	21
<i>2. Methodische Behandlung der Quellen</i>	23
Erinnerung, Geschichte und Generationen	24
Exkurs: Bernhard Groethuysens Methode der „indirekten Beobachtung“	28
Historische Analyse von Filmen	30
II. Die Jugendbewegung der Existentialisten als Generationseinheit	37
<i>1. Die politische und geistige Situation im Paris der Nachkriegszeit</i>	38
Die politische Situation in Frankreich 1940–1950	38
Das intellektuelle Milieu in Paris vor und während der Zeit der Existentialisten	40
<i>2. Die Existentialisten: Eine Jugendbewegung</i>	47
Vorbemerkung: Was ist eine Jugendbewegung?	47
Was ist der „Existentialismus“?	48
Die Existentialisten: Wirklichkeit und Mythos	52
<i>3. Der Einfluss der existentialistischen Literatur auf die Jugend – zwei Beispiele</i>	70
Jean-Paul Sartre: „Chef spirituel pour mille jeunes gens...“	70
Boris Vian: Romancier und Existentialist	79

III. Saint-Germain-des-Prés: Das „Existentialistenviertel“ als Erinnerungsort	83
1. <i>Die Topographie von Saint-Germain-des-Prés</i>	85
Orte der Intellektuellen und Künstler: Cafés, Restaurants und Bars	86
Orte der Jugend: Clubs und Caves	90
2. <i>Individuelle und kollektive Erinnerungen an Saint-Germain-des-Prés</i>	95
Memoiren an Saint-Germain-des-Prés: Mythos des „goldenen Zeitalters“	96
Die Manifestationen des kollektiven Gedächtnis in unserer Zeit: „l’esprit de lieu“	104
3. <i>Erinnerung und Geschichte: ein methodischer Vergleich</i>	106
IV. Die französische Jugend der Nachkriegszeit als Existentialisten-Generation	108
1. <i>Die allgemeinen Wirkungen der Existentialisten auf ihren Generationszusammenhang</i>	109
2. <i>Träger von Grundintentionen und ihre Rezeption</i>	110
Theater- und Romanliteratur: Camus, Sartre und Beauvoir	110
Zeitschriften: Les Temps modernes und Cahiers du Cinéma	114
3. <i>Der existentialistische Film als Spiegel der Generation</i>	120
Das junge französische Kino: Generationenkonflikt und Nouvelle Vague	120
Die ersten Filme der Nouvelle Vague und der Existentialismus	123
A bout de souffle: eine „sexuelle Revolution“	127
Schluss	133
Annex	136
Abbildungsnachweise	138
Quellen und benutzte Darstellungen	139

## Einleitung

Diese Untersuchung beschäftigt sich mit einer Jugendbewegung, die sich im Paris der Nachkriegszeit, also in den Jahren von 1945 bis ungefähr 1960, unter der Bezeichnung der „Existentialisten“ formierte. Ich möchte in dieser Arbeit nicht nur diese Bewegung als solche beschreiben, sondern möchte ihr darüber hinaus eine größere Bedeutung zukommen lassen, in dem Sinne, dass sie nicht nur eine geistige Strömung unter vielen war, sondern einen besonderen, nicht zu unterschätzenden Einfluss auf ihre Generation hatte. Zur Unterstützung dieser Hypothese möchte ich ein theoretisches Modell zur Anwendung bringen, welches sich gut dazu eignet, die Wirkungen einer bestimmten Geisteshaltung in der Geschichte festzuhalten. Dieses ist jenes der Generationengeschichte und soll das methodische Gerüst meiner Arbeit bilden. Ich stütze mich vor allem auf eine grundlegende Arbeit zum Generationenproblem des deutschen Soziologen Karl Mannheim (1893–1947).<sup>1</sup> Die genaue Funktionsweise dieses Modells werde ich im ersten Teil dieser Darstellung vorstellen.

Die Frage stellt sich, warum man für die Beschreibung einer bestimmten Bewegung, wie die der Existentialisten, ein solches theoretisches Modell heranziehen sollte. Würde es nicht reichen, nach klassischen Methoden der Historiographie ein Bild dieser Bewegung zu zeichnen? Um hierauf zu antworten, müsste man zuerst einmal noch genauer nachfragen, ob es solche klassischen Methoden überhaupt gibt, solche, die eine Bewegung, die sich durch ihre spezifische Geisteshaltung auszeichnet, ausreichend beschreiben kann. Denn eine vollständige Untersuchung einer Bewegung besteht nicht nur in der Beschreibung ihrer Struktur, ihrer Mitglieder und ihres besonderen Habitus, sondern auch in der Beschäftigung mit Fragen, wie sie sich zu ihrem gesellschaftlichen Kontext verhält, wie sie mit Menschen interagiert, die nicht der Bewegung angehören, und ob eventuell Impulse von dieser Bewegung ausgehen, die nachhaltige Veränderungen und Prägungen in der Gesellschaft hinterlassen. Da gerade die ungefähr gleichaltrigen Personen (die als eine „Alters-Kohorte“<sup>2</sup> zu bezeichnen wären) in einer besonderen Beziehungen zu denen in ihrem generationellen Zusammenhang existierenden

<sup>1</sup> Karl Mannheim, Das Problem der Generationen (1928), in: ders., *Wissenssoziologie*, hrsg. v. Kurt H. Wolff, Berlin/Neuwied, Luchterhand, 1964, pp. 509–565.

<sup>2</sup> Im Folgenden ist mit der Bezeichnung „Alters-Kohorte“, den die Literatur übereinstimmend verwendet, eine Klasse von Jahrgängen („Jahrgangsklassen“) gemeint (cf. Ute Daniel, *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, p. 331). In unserem Fall beziehen wir uns im Zusammenhang mit der Jugendbewegung der Existentialisten ungefähr auf die Jahrgangsklassen 1920–1930, die in den Jahren um 1950 in jugendlichem Alter waren. Auf eine genauere Begründung und Erläuterung dieser Auswahl werde ich noch später eingehen.

Bewegungen stehen, bietet sich eine generationsgeschichtliche Methode besonders für die Untersuchung einer Bewegung an.

Herauszufinden wäre nämlich, ob man es bei der Bewegung der Existentialisten mit einer nur kurz andauernden Modeerscheinung, die keine besonderen Auswirkungen hatte, oder mit einem gesellschaftlichen Phänomen zu tun hat, welches mit denen von ihm ausgehenden Impulsen einen „Nerv der Zeit“ traf. So bietet die Untersuchung dieser Bewegung auch eine Möglichkeit, ein Bild der geistigen Situation der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg in Frankreich zu zeichnen. Denn Bewegungen, die eine besondere Aufmerksamkeit des gesellschaftlichen Interesses auf sich zogen, können als Spiegel der allgemein vorherrschenden gesellschaftlichen Mentalität dienen. So entwickeln sich beispielsweise bei den Existentialisten aus einem eher komplexen philosophischen Hintergrund spezifische Verhaltensweisen, man könnte sie als Verarbeitungsmechanismen bezeichnen, die aufgrund einer kollektiven Krisenerfahrung benötigt wurden. Damit ist auch schon der historische Hintergrund angedeutet worden, der im Kontext der Untersuchung zu beachten wäre. Es ist der gerade mit seinen über 50 Millionen Toten zu Ende gegangene Zweite Weltkrieg und der in seinem unfassbaren Ausmaß bekanntgewordene Holocaust an den Juden. Dieser historische Bruch ist Ursache nicht nur für eine moralische und politische Krise, sondern auch einer kollektiv in der Nachkriegszeit empfundenen geistigen Krise. In diesen historischen Zusammenhang fällt die Untersuchung der Existentialistenbewegung.

Das in der Philosophie Jean-Paul Sartres (1905–1980) zu Tage tretende Bewusstsein einer Krise, die die Existenz des Menschen in das Zentrum ihrer philosophischen Problemstellung stellt, eine existentielle Krise des Individuums also, ist eine Besonderheit, die das Krisenbewusstsein der Existentialisten prägte. Es war jedoch Ausdruck einer viel weiter empfundenen Krise der Moderne, in der die traditionellen Werte ihre Gültigkeit verloren haben und das von traumatischen Erfahrungen und ungewissen Erwartungen verunsicherte Individuum sinnsuchend umherirrte. Zweifellos steht das Gefühl der Krise im Mittelpunkt des Interesses der Menschen, auf die die Philosophie des Existentialismus, v.a. vertreten durch Sartre, einen so starken Einfluss ausübte. Darauf soll später ausführlich eingegangen werden.

### *Forschungsstand und Quellenlage*

Forschungsliteratur, die den Existentialismus als Jugendbewegung direkt thematisiert, gibt es bisher nicht. Ebenso findet sich kaum Literatur, die unter einer mentalitätsgeschichtlichen Fragestellung den Generationszusammenhang der Existentialisten untersucht. Allerdings

existieren einige Studien, die am Rande auf das von mir zu untersuchende Phänomen der Existentialisten und seinen Ort Saint-Germain-des-Prés eingehen. Hervorzuheben sind dabei die große Sartre-Biographie Annie Cohen-Solals und das jüngst auch in deutscher Übersetzung erschienene Werk über französische Intellektuelle von Michel Winock. Nützliche Informationen über die Jugendkultur in Saint-Germain-des-Prés enthält auch die Biographie Boris Vians von Philippe Boggio.<sup>3</sup> Zur Geschichte des Intellektuellen-Milieus um Jean-Paul Sartre werde ich mich außerdem häufiger auf eine Monographie Anna Boschettis über die Zeitschrift *Les Temps modernes* berufen.<sup>4</sup> Das Feld der Existentialisten-Bewegung bleibt auch vor dem Hintergrund einer generationsgeschichtlichen Fragestellung in der historischen Forschung unbearbeitet. Eine direkte Auseinandersetzung mit primären Quellen bietet anscheinend die beste Herangehensweise.

Neben der ausführlicheren Diskussion des Generationenbegriffs in der Geschichtsschreibung werde ich deshalb der Untersuchung zur Existentialistenbewegung und ihres Generationszusammenhangs einen größeren Teil über die Frage nach der systematischen Bearbeitung des Quellenmaterials voranstellen. Die Quellenlage scheint für meine Untersuchung nämlich nicht eindeutig vorgegeben. Allein über die Bewegung der Existentialisten gibt es keine systematischen Archivbestände. Trotzdem ist die Quellenlage sowohl für eine Beschreibung der Bewegung als auch für eine Untersuchung des Generationenbewußtseins, ihrer Mentalität und Geisteshaltung der Alters-Kohorte, ausgesprochen gut. Es gibt eine Fülle von veröffentlichtem Quellenmaterial: Zeitungsartikel, Romane, Theaterstücke, Berichte, Memoiren und Filme, die für meine Untersuchung von großem Nutzen sind. Freilich ist dieses reichhaltige Material äußerst ungeordnet und ohne geeignetes methodisches Handwerkzeug ziemlich unhandlich.

### *Inhaltsübersicht*

Der erste Hauptteil wird daher der Darstellung der Methode überlassen. Es wird zum einen, wie schon eingangs erwähnt, der Mannheimsche Generationenbegriff und seine Anwendung auf die Geschichtsschreibung erläutert und kritisch diskutiert. Zum anderen sollen zwei Herangehensweisen zur Quellenbehandlung beschrieben werden. Für die Darstellung der Existentialistenbewegung werde ich mich neben einer klassischen historischen

<sup>3</sup> Annie Cohen-Solal, *Sartre 1905–1980*, Paris, Gallimard, 2001; Michel Winock, *Le siècle des intellectuelles*, Paris, Seuil, 1999 (dt.: *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz, UVK, 2003); Philippe Boggio, *Boris Vian*, Paris, Flammarion, 1993.

<sup>4</sup> Anna Boschetti, *Sartre et „Les Temps modernes“: Une entreprise intellectuelle*, Paris, Les Editions de Minuit, 1985.

Darstellungsweise, d. h. einer quellenkritischen Bearbeitung von Zeitungsartikeln, Informationen aus Romanen und Autobiographien, etc., auch auf ein anderes Bild der Bewegung beziehen, nämlich jenes, welches in der kollektiven Erinnerung existiert. Hier beziehe ich mich v.a. auf die Arbeiten Pierre Noras, der mit seiner Forschung zu Erinnerungsorten (*lieux de mémoire*) eine alternative Vergangenheitsbearbeitung zu der der herkömmlichen Geschichtsschreibung vorschlägt.<sup>5</sup> Vorteil dieser Herangehensweise ist, dass auch Erinnerungen an die Existentialisten, die zwar nicht den historischen Tatsachen entsprechen, jedoch trotzdem im kollektiven Bewusstsein der Zeit eine große Rolle spielten, nicht unberücksichtigt bleiben. Weiterhin bedarf es für die Behandlung der Quellengattung Film einer ausführlichen einführenden Erläuterung. Der Film bietet nämlich m.E. eine sehr wertvolle Quelle für die Untersuchung von Mentalitäten und Geisteshaltungen. Um an die im Film meist versteckte Bedeutungsebene, die für einen Historiker wichtige Erklärungen für damalige Geisteshaltungen enthält, zu gelangen, muss man zumindest die Grundlagen einer historischen Filmanalyse etwas eingehender erläutern.<sup>6</sup>

Nach der Erläuterung dieser methodischen Probleme, beschäftigen sich die drei folgenden empirischen Hauptteile mit der Jugendbewegung der Existentialisten, dem Existentialistenviertel Saint-Germain-des-Prés und mit dem der Bewegung verbundenen Generationenzusammenhang. Die Untersuchung der Bewegung beginnt mit einem historischen Überblick über die politische und geistige Situation der Zeit. Es soll der ereignisgeschichtliche Kontext in Erinnerung gerufen werden, wobei v.a. auf die Befreiung Paris durch amerikanische und französische Truppen von der deutschen Besatzung und auf das politische Klima in Frankreich zu Beginn der Vierten Republik eingegangen wird. Eine kurze Darstellung anderer geistiger und politischer Bewegungen und Strömungen im Pariser intellektuellen Feld vor und während der Zeit der Existentialisten-Bewegung, soll indes den geistigen Horizont der Existentialistenbewegung illustrieren. Nach einer Klärung der Begriffe der „Jugendbewegung“ und des „Existentialismus“, der Darstellung eines „Charakterprofils“ der Angehörigen der Bewegung, soll das dritte Kapitel dieses Abschnitts zudem den Einfluss der existentialistischen Literatur, insbesondere auf die Jugend, exemplarisch anhand zweier Autoren (Jean-Paul Sartre und Boris Vian) beschreiben.

<sup>5</sup> Cf. als grundlegenden Text: Pierre Nora, *Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux*, in: Pierre Nora (Hg.), *Les lieux de mémoire*, Bd. 1, Paris, Gallimard, 1984, pp. XV–XLII (dt.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin, 1990).

<sup>6</sup> Nach langer Zeit der Nichtbeachtung des Films als Quelle für Historikers, finden sich neuerdings zahlreiche Werke, die sich mit der Verbindung von Geschichte und Film, bzw. Kino auseinandersetzen. Für mich hat sich dabei die Arbeit von Gabriele Jutz, *Geschichte im Kino. Eine Semio-Historie des französischen Films: Rohmer, Resnais, Godard, Allio*, Münster, Nodus, 1991, als besonders nutzbringend erwiesen.



Im dritten Teil wird anschließend die Bedeutung des „Existentialisten-Viertels“ Saint-Germain-des-Prés als Erinnerungsort diskutiert. Ich möchte dabei auf die Unterscheidung von Erinnerung (*mémoire*) und Geschichte (*histoire*) Rücksicht nehmen und einerseits die Bewegung der Existentialisten – im Zusammenhang mit dem ihr verbundenen Ort – als eine Modebewegung beschreiben, was sie allem Anschein nach auch gewesen ist, andererseits aber auch ihre Mythologisierung in Form individueller und kollektiver Erinnerungen darlegen. Wie und ob sich diese verschiedenartigen Beschreibungen zu einem Gesamtbild in Einklang bringen lassen, soll eine abschließende Betrachtung erörtern.

Der vierte Hauptteil soll nun, dem Mannheimschen Generationenmodell zufolge, den Generationenzusammenhang zum Objekt haben. Zuerst wird gefragt, welches die allgemeinen Grundintentionen der Generationseinheit, die sich auf ihren Generationszusammenhang auswirkten, waren. Dann soll erörtert werden, wie die Bewegung der Existentialisten die von ihr ausgehenden Impulse auf die übrige Gesellschaft zu übertragen versuchte. Dabei spielen vor allem Romane, die Inszenierung von Theaterstücken und Zeitschriften, wie die von Sartre begründete *Les Temps modernes* und die *Cahiers du Cinéma*, eine größere Rolle. Im dritten Kapitel sollen dann einige sehr auffällige Wandlungen in der Denk- und Geisteshaltung der Generation mittels der oben erwähnten Analyse von zu der Zeit sehr einflussreichen und erfolgreichen Spielfilmen herausgestellt werden. Abschließend sollen dann die Ergebnisse der vorangegangenen Untersuchungen reflektiert und versucht werden, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob die Existentialisten als Bewegung einen so großen Einfluss auf ihre Zeit hatten, dass es berechtigt erscheint, von einer Existentialisten-Generation zu sprechen.

Das strukturelle und inhaltliche Konzept dieser Arbeit sollte damit ausreichend skizziert worden sein. Indem ich mittels der Anwendung des generationsgeschichtlichen Modells eine Verbindung zwischen der Bewegung als solcher und ihrem generationellen Zusammenhang zu zeigen versuche, soll nicht nur ein Bild der Existentialistenbewegung gezeichnet werden, sondern auch eine Vorstellung von den Mentalitäten und Geisteshaltungen dieser jugendlichen Generation vermittelt werden.

### *Existentialisten und Achtundsechziger*

Schließlich kann man nämlich fragen, ob diese Generation schon von einer ähnlichen Mentalität bestimmt war, wie fünfzehn bis zwanzig Jahre später die sogenannte

Achtundsechziger-Generation.<sup>7</sup> Waren es erst die Achtundsechziger, die ein Umdenken und einen gesellschaftlichen Wandel in Bezug auf die Rolle der Frau in der Gesellschaft, die Erziehung, traditionelle Wertesysteme und das individuelle Lebensgefühl forderten und förderten? Oder kann man ein solches Neuerungs- und Reformbewusstsein schon in der vorhergehenden Generation, einer „Existentialisten-Generation“, wahrnehmen? Was man in jedem Fall schon vor der eindeutigen Beantwortung dieser Fragen sicher sagen kann, ist, dass wenn die Generation der Existentialisten eine ähnliche Disposition zur gesellschaftlichen „Revolte“ wie die Achtundsechziger gehabt hätten, dann war diese noch nicht für eine praktische Umsetzung in Form manifester Aktionen bereit. Erst die von den weltweiten Studentenunruhen hervorgerufene gesellschaftliche Krise von 1968 war der Ausbruch des in den Jahren zuvor angestauten Protestpotentials. Nun wird man einer „Existentialisten-Generation“ auch nicht zugestehen können, direkt auf die Ereignisse von 68 eingewirkt zu haben. Doch wird man in ihr eine geistige „Urheberschaft“ des oben erwähnten Mentalitätenwandels zugestehen müssen, sollte sich letzterer bei der folgenden Untersuchung dieser Generation feststellen. Damit sollten Zielsetzung und Motivation der vorliegenden Darstellung hinreichend begründet worden sein.

<sup>7</sup> Zu einer Generationengeschichte der Achtundsechziger in Deutschland gibt es, im Gegensatz zur „Existentialisten-Generation“, schon eine Reihe von Forschungsbeiträgen. Ich möchte dabei v.a. das Buch von Heinz Bude, *Das Altern einer Generation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, als exemplarisches Beispiel einer Generationengeschichte erwähnen. Cf. auch seinen auf englisch erschienen Beitrag The German Kriegskinder: origins and impact of the generation of 1968, in: Mark Roseman (Hg.), *Generations in Conflict. Youth revolt and generation formation in Germany 1770–1968*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995, pp. 290–305. Cf. zum Mai 1968 in Frankreich Ingrid Gilcher-Holtey, „Die Phantasie an die Macht“. *Mai 68 in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

Erster Teil  
Methodische Grundlagen einer Generationengeschichte

## 1. Karl Mannheim: Das Problem der Generationen

Im Jahre 1928 legt der deutsche Soziologe Karl Mannheim mit seinem Aufsatz „Das Problem der Generationen“ ein Gedankengebäude über das sowohl soziologische als auch historisch relevante Phänomen der Generationen und Generationswechsel vor.<sup>8</sup> Entgegen der vor Mannheim gepflegten Theorie einer Generationsrhythmik, die auf einem bloß biologischen Verständnis von Generationen fusst, stellt Mannheim ein Stufenmodell vor, das zwischen Generationslagerung, Generationszusammenhang bzw. -bewusstsein und Generationseinheit unterscheidet. Dieses Stufenmodell soll das Grundkonzept meiner Arbeit bestimmen und bedarf deswegen einer genaueren Darlegung. Doch zuvor wäre es hilfreich, anhand eines kurzen konzeptionsgeschichtlichen Überblicks, den Generationsbegriff als solchen zu klären.<sup>9</sup>

### Geschichte der Konzeptionen

Erstmals systematisch angewendet taucht die Idee einer Gliederung der menschlichen Gesellschaft in verschiedene Altersgruppen in dem Werk *Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts* von Johann Peter Süßmilch, dem Begründer der Bevölkerungswissenschaft in Deutschland, aus dem Jahre 1761 auf. Dort heißt es: „Wenn nun das zahlreiche Heer der Menschen gleichsam im Marsche betrachtet wird, so kann man es sich als in verschiedene Züge abgeteilt vorstellen. Die in jedem Jahre des menschlichen Alters Lebenden machen einen Zug oder eine Abteilung aus. Man kann sie sich auch nach größeren Zügen, deren jeder 5 oder gar 10 Jahre in sich begreift, vorstellen. Hier ist nun zwar kein Zug so groß, wie der andere; aber es hat doch allezeit ein jeder seine richtige Proportion gegen das ganze Heer und wird dadurch bestimmt.“<sup>10</sup> Für Süßmilch gelten die Generationen – bei ihm die „verschiedenen Züge“ des Heeres der Menschen – bloß als identifizierbare Altersgruppen, anhand derer man eine pragmatische Unterteilung der Bevölkerung vornehmen kann.

<sup>8</sup> Mannheim, zit. Aufsatz.

<sup>9</sup> Die Generationengeschichte in der aktuellen Forschung wird v.a. von folgenden Untersuchungen reflektiert: grundlegend: Hans Jaeger, Generationen in der Geschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 3 (1977), pp. 429–452; Alan B. Spitzer, The Historical Problem of Generations, in: *The American Historical Review*, 78 (1973), pp. 1353–1385; Daniel, *op. cit.*; Christian Schneider, Noch einmal „Geschichte und Psychologie“. Generationengeschichte als Modell psychohistorischer Forschung, in: *Mittelweg* 36, 6 (1997); einen jüngeren Beitrag bietet das Beiheft der Historischen Zeitschrift, Bd. 36, herausgegeben von Andras Schulze/Gundula Grebner, *Generationswechsel und historischer Wandel*, München, Oldenbourg, 2003.

<sup>10</sup> Johann Peter Süßmilch, *Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen*. Erster Teil, Berlin 1761, pp. 49–60, abgedruckt in: Wolfgang Köllmann, Peter Marschalck, *Bevölkerungsgeschichte*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, pp. 18–23, hier: p. 19 sq.

Der Begriff erhält im 19. Jahrhundert eine tiefere Bedeutung, wobei folgendes Zitat aus dem Vorwort der Lebensbeschreibung *Dichtung und Wahrheit* von Johann Wolfgang Goethe am Anfang dieser Entwicklung steht: „Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen, und zu zeigen, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschenansicht daraus gebildet, und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wieder nach außen abgespiegelt. Hiezu wird aber ein kaum Erreichbares gefordert, daß nämlich das Individuum sich und sein Jahrhundert kenne, sich, in wiefern es unter allen Umständen dasselbe geblieben, das Jahrhundert, als welches sowohl den Willigen als Unwilligen mit sich fortreißt, bestimmt und bildet, dergestalt, daß man wohl sagen kann, ein Jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein.“<sup>11</sup> Im Zusammenhang mit seinen eigenen Lebenserfahrungen weist Goethe mit dieser Aussage auf die Bedeutung der immer schneller aufeinanderfolgenden Ereignisse seiner Zeit hin, wobei jede Generation nicht in einer für alle gemeinsam empfundenen Zeit, sondern jede in einer Zeit für sich lebt. Es wird erkannt, dass die generationelle Zugehörigkeit eine Wirkung auf die spezifische Mentalitätsbildung der Gruppe und der ihr angehörigen Individuen hat.

Reinhart Koselleck verdeutlicht dies in seinem Aufsatz über „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“, indem er der Französischen Revolution eine Sprengwirkung auf die zeitgenössische Auffassung von Generationen zuweist: „Immer ging es darum, Erfahrungen zu bewältigen, die sich nicht mehr aus den bisherigen Erfahrungen ableiten ließen, und demgemäß Erwartungen zu formulieren, die bisher noch nicht gehegt werden konnten. Diese Herausforderung wuchs während der ganzen heute so genannten Neuzeit an, sie speiste ein utopisches Überschußpotential, sie führte zu den Ereigniskatarakten der Französischen Revolution. Damit wurde die politisch-soziale Erfahrungswelt, die bisher immer noch in die Abfolge der Generationen eingebunden war, aufgesprengt.“<sup>12</sup> Durch die immer rascher aufeinanderfolgenden Ereignisse der Jahre während und nach der Revolution, wurde „aus dem kontinuierlichen Zeitverlauf [...] eine *Dynamik mehrschichtiger Zeiten zur gleichen Zeit*“.<sup>13</sup> Den Eindruck der Zeitgenossen davon illustriert darüber hinaus auch die Aussage des deutschen Buchhändlers und Verlegers Friedrich Perthes (1772–1843), dass nämlich frühere Epochen Regierungswechsel nur über Jahrhunderte gekannt hätten, „unsere Zeit aber hat das völlig

<sup>11</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hrsg. v. Klaus-Detlef Müller, in: *Sämtliche Werke*, I/14, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1986, p. 13 sq.

<sup>12</sup> Reinhart Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: Ulrich Engelhardt et. al., *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart, Klett, 1976, pp. 13–33, hier p. 27.

<sup>13</sup> Ibid. (von mir hervorgehoben, B.S.).

Unvereinbare in den drei jetzt gleichzeitig lebenden Generationen vereinigt. Die ungeheuren Gegensätze der Jahre 1750, 1789 und 1815 entbehren aller Übergänge und erscheinen nicht als ein Nacheinander, sondern als ein Nebeneinander in den jetzt lebenden Menschen, je nachdem dieselben Großväter, Väter oder Enkel sind.“<sup>14</sup> Die Angehörigkeit zu einer bestimmten Generation bestimmt, während und seit den Erfahrungen von Umbrüchen in der „Epochenschwelle“ der Französischen Revolution, maßgeblich die spezifische Prägung der Individuen. Die unterschiedlichen Wahrnehmungsperspektiven der verschiedenen Altersgruppen treten nun erst deutlich zutage. Eine Folge dieser Umbruchserfahrung ist so u.a. „das, was die verschiedenen Altersgruppen wahrnehmen, [...] unter solchen Lebensbedingungen unvereinbar“ wird.<sup>15</sup>

Für den Beginn der wissenschaftlichen Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert stehen Auguste Comte (1798–1857) und John Stuart Mill (1806–1873), die den Generationenbegriff einerseits zur Erklärung einer „relativen Ähnlichkeit des Urteilens und Handelns profilierter Gruppen annähernd Gleichaltriger“, die versuchen, „ein zunehmend als fragmentiert und außerordentlich veränderlich erlebtes soziales Gefüge zu stabilisieren und zu homogenisieren“, und andererseits als ordnendes Moment für den historischen Wandel instrumentalisieren.<sup>16</sup> Bei Comte wird auch schon das Phänomen des Generationenwechsels, der Tod als ewiger Erneuerer der menschlichen Gesellschaft, als bestimmender Faktor für das Tempo des sozialen Fortschritts erkannt.<sup>17</sup>

Zwei sich gegenüberstehende Hypothesen bildeten sich im wissenschaftlichen Diskurs des 19. Jahrhunderts heraus. Zum einen gab es bei einigen Historikern die Annahme, dass es „eine arithmetische Brücke gebe, welche die biologisch-genealogische Rhythmik individueller Lebensgänge mit der Ereignisfolge der Kollektiv-Geschichte verbindet“. Diese „Pulsschlag-Hypothese“ behauptet in etwas mystischer Manier, dass eine Ursache historischer Veränderung in dieser „irgendwie biologisch bedingten Rhythmik der Generationen“ von etwa 30 Jahren liegt.<sup>18</sup> Dagegen wendet sich direkt die sogenannte „Prägungs-Hypothese“

<sup>14</sup> Clemens Theodor Perthes, *Friedrich Perthes' Leben*, 6. Aufl., 2, Gotha 1872, p. 240 sq., zitiert nach Koselleck, zit. Aufsatz, p. 27.

<sup>15</sup> Daniel, *op. cit.*, p. 333.

<sup>16</sup> Ibid., p. 333 sq.

<sup>17</sup> Cf. Jaeger, zit. Aufsatz, p. 431. Ähnlich wie bei Comte sind die Überlegungen des Tübinger Professors Gustav Rümelins (Über den Begriff und die Dauer einer Generation, in: ders., *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1875, pp. 285–304), der „die Möglichkeit sozialen und kulturellen Wandels [...] durch die Addition ständig wirksamer kleiner Anschauungsdifferenzen zwischen miteinander rivalisierenden Generationen“ sieht (Jaeger, p. 432), die Idee regelmäßig wiederkehrender Intervalle aber ablehnt.

<sup>18</sup> Vertreter dieser „Pulsschlag-Hypothese“ sind z. B. Justin Dromel und Giuseppe Ferrari, cf. Jaeger, zit. Aufsatz, p. 431. Ein anderes Beispiel ist Ottokar Lorenz, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*. 2. Teil: *L. v. Ranke, Die Generationenlehre und der Geschichtsunterricht*, Berlin 1891. Lorenz teilt das Jahrhundert in genau drei

Wilhelm Diltheys (1833–1911).<sup>19</sup> Sie sieht den kausalen Zusammenhang zwischen Generationen und historischen Ereignissen genau umgekehrt. Generationen bestimmen nicht Geschichte, sondern „historische Generationen sind sekundäre Erscheinungen, nämlich Hervorbringung der geschichtlichen Entwicklung im ganzen und allgemeinen.“<sup>20</sup> Diese „Prägungs-Hypothese“ hat sich in der Folge gegenüber der „Pulsschlag-Hypothese“ durchsetzen können, obwohl später auch der Vorstellung homogener Altersprägung bei Dilthey widersprochen wurde.

In den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts erscheinen zu dem Thema eine Reihe von Arbeiten, die auf der einen Seite noch „von der Existenz eines auf irgendeine Weise gesetzmäßig ablaufenden historischen Generations-Rhythmus mit einem pulsschlagartigen Intervall“ ausgehen<sup>21</sup>, auf der anderen Seite aber denjenigen, die eine solche Gesetzmäßigkeit leugnen und eher einer Form der „Prägungs-Hypothese“ folgen.<sup>22</sup> Besonders hervorzuheben ist nun schließlich die Arbeit Karl Mannheims und verdient am Ende dieses kurzen Überblicks eine besondere Darstellung. Denn Mannheims Aufsatz gilt bis heute als der klassische und grundlegende Beitrag auf den sich praktisch alle Auseinandersetzungen mit dem Thema beziehen.<sup>23</sup> Er verdient außerdem besondere Aufmerksamkeit, da sich bei ihm nüchtern-realistische und spekulative Gedankengänge eng vermischen. Das führt gelegentlich zu Widersprüchlichkeiten, „die zeigen, daß auch die Prägungshypothese die Entstehung konkreter historischer Generations-Phänomene nicht immer ohne weiteres zu erklären vermag.“<sup>24</sup> Die folgenden Ausführungen werden sich daher neben der Beschreibung des oben genannten Stufenmodells auch mit solchen Widersprüchen von realistischen und spekulativen Erklärungsmodellen des Generations-Phänomens auseinandersetzen.

Generationen ein, wobei die Zahl 3 eine „magische Rolle“ spielte. Solche Zahlen-Schemata müssen aus heutiger Sicht, wie Jaeger, zit. Aufsatz, p. 433, zurecht bemerkt, „als Passepartout einer völligen Beliebigkeit erscheinen“.

<sup>19</sup> Wilhelm Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart, B. G. Teubner, 1961, p. 37; das klassische Zitat lautet: „Diejenigen, welche in den Jahren der Empfänglichkeit dieselben leitenden Einwirkungen erfahren, machen zusammen eine Generation aus. So gefaßt, bildet eine Generation einen engeren Kreis von Individuen, welche durch Abhängigkeit von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie in dem Zeitalter ihrer Empfänglichkeit auftraten, trotz der Verschiedenheit hinzutretender anderer Faktoren zu einem homogenen Ganzen verbunden sind.“

<sup>20</sup> Jaeger, zit. Aufsatz, p. 433.

<sup>21</sup> Darunter zu zählen wären laut Jaeger, p. 434: José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid 1923; Wilhelm Pinder, *Das Problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin 1926; Alfred Lorenz, *Abendländische Musikgeschichte im Rhythmus der Generationen*, Berlin 1928; Hans v. Müller, *Zehn Generationen deutscher Dichter und Denker*, Berlin 1928; und mit Einschränkung: François Mentré, *Les générations sociales*, Paris, 1920 und Engelbert Drerup, Walter Scheidt, *Lebensgesetze der Kultur. Biologische Betrachtungen zum Problem der Generationen in der Geistesgeschichte*, Berlin 1929.

<sup>22</sup> Das wären Autoren wie Karl Mannheim, *op.cit.*, Eduard Wechsler, *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform*, Leipzig 1930 und Julius Petersen, *Die literarischen Generationen*, Berlin 1930.

<sup>23</sup> Cf. Daniel, *op. cit.*, p. 335.

<sup>24</sup> Jaeger, zit. Aufsatz, p. 441.

## Das Generationenkonzept Mannheims und seine Probleme

Um den Generationsbegriff für eine wissenschaftliche Betrachtung greifbarer zu machen, unterscheidet Mannheim, wie oben schon angedeutet, drei zentrale Begriffe: „Generationslagerung“, „Generationszusammenhang“ und „Generationseinheit“.<sup>25</sup>

Ein Angehöriger derselben *Generationslagerung* zu sein heißt, „man muß im selben historisch-sozialen Raume – in derselben historischen Lebensgemeinschaft – zur selben Zeit geboren sein, um ihr zurechenbar zu sein“.<sup>26</sup> Die Generationslagerung beschreibt das Generationsphänomen als bloßes Lagerungsphänomen, das „durch das Vorhandensein des biologischen Rhythmus im menschlichen Dasein“ fundiert ist. So ist man allein durch die Zugehörigkeit zu ein und demselben Geburtsjahrgang „im historischen Strome des gesellschaftlichen Geschehens verwandt gelagert“.<sup>27</sup> Vergleichbar ist die Generationslagerung mit dem Klassenbegriff Max Webers. Für Weber sind „Klassen“ keine Gemeinschaften, sondern stellen häufig die Grundlage von Gemeinschaftshandeln dar.<sup>28</sup> Mannheim zieht diesen Vergleich sogar ausdrücklich heran. Statt sozioökonomischer Gemeinsamkeiten basiert der Begriff der Generationslagerung aber auf der Altersgemeinschaft.<sup>29</sup>

Ein *Generationszusammenhang* (oder auch: *Generationsbewusstsein*) leitet sich dagegen sowohl aus derselben Generationslagerung als auch aus einer konkreten „Verbundenheit“ ab, die Mannheim als eine „Partizipation an den gemeinsamen Schicksalen dieser historisch-sozialen Einheit“ bezeichnet.<sup>30</sup> In der Analogie mit dem Klassenbegriff versteht Mannheim den Generationenzusammenhang als einen besonderen Typus der sozialen Lagerung, eine „verwandte Lagerung der Menschen im sozialen Raume“, und stellt ihn somit auf die gleiche Stufe wie die Klassenzugehörigkeit.<sup>31</sup>

Eine *Generationseinheit* schließlich ist eine viel konkretere Verbundenheit als die, die der bloße Generationenzusammenhang stiftet. Eine Generationseinheit innerhalb eines

<sup>25</sup> Eine Darstellung Mannheims Generationskonzept bietet auch Helmut Fogt, *Politische Generationen. Empirisches Bedeutung und theoretisches Modell*, Opladen 1982, p. 9 sq.; auf p. 10 findet man auch eine schematische Darstellung.

<sup>26</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 542.

<sup>27</sup> Alles *ibid.*, p. 527.

<sup>28</sup> Cf. Fogt, *op. cit.*, p. 10 sq.

<sup>29</sup> Cf. Mannheim, zit. Aufsatz, p. 548 sq.: Es „besteht eine gewisse Parallele zwischen dem Klassenphänomen und dem Generationsphänomen, als genau so, wie eine Klassenideologie in Epochen, die der betreffenden Ideologie günstig sind, über den adäquaten Träger – über die entsprechende Klassenlage – hinauszugreifen imstande ist, auch bestimmte Generationsimpulse in den ihnen günstigen Zeitsituationen einzelne Glieder früherer oder späterer Jahrgänge zu erfassen fähig sind.“

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 526 – cf. dazu Jaeger, zit. Aufsatz, p. 443.



allgemeinen Generationszusammenhang ist z.B. eine soziale Bewegung. „Dieselbe Jugend,“ so führt Mannheim als Beispiel an, „die an derselben historisch-aktuellen Problematik orientiert ist, lebt in einem ‚Generationszusammenhang‘, diejenigen Gruppen, die innerhalb desselben Generationszusammenhanges in jeweils verschiedener Weise diese Erlebnisse verarbeiten, bilden jeweils verschiedene ‚Generationseinheiten‘ im Rahmen desselben Generationszusammenhanges“.<sup>32</sup>

Aus Generationseinheiten können dann *Impulse* für historische Entwicklungen wirksam werden, „wenn sie als Segmente der gesamten Generation sich in generationellen Kerngruppen zusammenfinden“<sup>33</sup>, „wo Individuen in vitaler Nähe sich treffen, sich seelisch-geistig gegenseitig steigern und in dieser Lebensgemeinschaft die (der neuen Lagerung entsprechenden) Grundintentionen aus sich herausstellen. Solche Grundintentionen, Formierungstendenzen, in konkreter Verbindung einzelner Menschen einmal entstanden, sind später von dieser konkreten Gruppe auch abhebbar, haben eine in die Ferne wirkende, verbende und verbindende Kraft“<sup>34</sup>. Es geht also, unser Fallbeispiel heranziehend, um die Frage nach den „Grundintentionen“ der Existentialisten, d.h. was ihre geistigen Standpunkte waren, welche Ideen, Verhaltens- und Gefühlsweisen sie verkörperten. Außerdem stellt sich hier auch die Frage, warum diese Ideen und Geisteshaltung so stark „in die Ferne wirkende, verbende und verbindende Kräfte“ besaßen, warum ein so großer Teil der Menschen sich dafür begeistern und mitreißen ließ. Es scheint immer auch einen vorher vorhandenen „Nährboden“ in der Gesellschaft oder einer Generationslagerung für solche Geisteshaltungen und Ideen zu geben, der neue Impulse, wenn sie angeboten werden, auch dankbar aufnimmt.<sup>35</sup> Mannheim mag das mit den einer Generationslagerung „inhärierenden Tendenzen“ gemeint haben, Tendenzen zu bestimmten Verhaltens-, Gefühls-, und Denkweisen, die den jeweiligen Generationen innewohnen. Er spricht dabei „von einem Aktivwerden der in der Lagerung schlummernden Potentialität“.<sup>36</sup>

An dieser Stelle muss man allerdings die Kritik an diesem als spekulativ bezeichneten Gedankengang Mannheims beachten: Gerade dieser Gedanke einer „Generationsentelechie“, „ein den Generationen eingepflanztes (unbewusstes) Zielprogramm“, lässt Mannheims solide Basis, so der Vorwurf, verschwimmen.<sup>37</sup> Meines Erachtens ist der Gedanke einer solchen Generationsentelechie, der von dem Kunsthistoriker Wilhelm Pinder stammt, für eine Frage

<sup>32</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 544.

<sup>33</sup> Daniel, *op. cit.*, p. 336.

<sup>34</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 547.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, p. 550.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Daniel, *op. cit.*, p. 337

nach der Legitimität des Denkens in Kategorien der Generationen jedoch äußerst zentral.<sup>38</sup> Eine Kritik, wie die Ute Daniels<sup>39</sup> und Hans Jaegers<sup>40</sup>, die den Gedanken einer Generationsentelechie als zu undeutlich und vage verwirft, muss sich dann auch die Gegenfrage stellen, wie eine soziale Bewegung als Generationseinheit Impulse an einen Generationszusammenhang geben kann. Es ist, wie ich denke, hilfreich, den Gedankengang Pinders zur Generationsentelechie deshalb genauer darzustellen, um dieses wichtige Problem des Zusammenhangs von Generationseinheit und Generation zu klären.

Pinders Interesse am Generationsphänomen gilt vorerst der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“,<sup>41</sup> wobei er zwei Zeitbegriffe unterscheidet. Zum einen gibt es eine chronologische Zeit, in der mehrere Generationen leben. Zum anderen aber gibt es eine innere Zeit, eine qualitativ von der chronologischen sich unterscheidende eigene, erlebte Zeit. „Jeder lebt mit Gleichaltrigen und Verschiedenaltrigen in einer Fülle gleichzeitiger Möglichkeiten. Für jeden ist die gleiche Zeit eine andere Zeit, nämlich ein anderes Zeitalter seiner selbst, das er nur mit Gleichaltrigen teilt.“<sup>42</sup> Man kann so mit Mannheim sagen, dass jeder Zeitpunkt eigentlich ein Zeitraum mit mehreren Dimensionen von Potentialitäten ist, da jede Generation an dieser chronologischen Zeit in ihrer spezifischen Art teilhat. „Das Zeitdenken muss also – um ein musikalisches Gleichnis Pinders anzuwenden – polyphon organisiert sein, in jedem ‚Zeitpunkt‘ muss man die einzelnen Stimmen der einzelnen Generationen heraushören, die stets von sich aus jenen Punkt erreichen.“<sup>43</sup>

Der zweite Gedanke Pinders ist nun der einer Generationsentelechie, einer „gruppierenden Kraft des Gleichaltrigen“<sup>44</sup>, dass eine Generation ein inneres Ziel, einen „Ausdruck eingeborenen Lebens- und Weltgefühls“<sup>45</sup> gemeinsam hat. Beide Gedanken, der der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ und der einer den Generationen eigenen Entelechie,

<sup>38</sup> Wilhelm Pinder, *op. cit.*; Der Kunsthistoriker Pinder beschäftigt sich mit dem Generationsproblem um u.a. den fließenden Wandel der verschiedenen Stilepochen in der Kunstgeschichte zu erklären. Pinders Ideen der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ und Generationsentelechie nimmt Karl Mannheim in seinem oben erwähnten Aufsatz auf (cf. Mannheim, zit. Aufsatz, p. 517 sq.). Eine nicht immer treffende polemische Kritik an Pinder findet sich in der Rezension von Kurt Karl Eberlein, [Rez.] Das Problem der Generation, in: *Historische Zeitschrift* 137 (1928), pp. 257–266 – Eberlein wirft Pinder Intuitionismus vor („Genie ist keine Methode, sondern ein Unglück!“) und hält seine Ideen, wie die der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen, für nicht neu (womit er sicherlich recht hat – ähnliches haben ja schon Goethe oder Perthes erkannt (s.o.) – jedoch können m.E. auch altbekannte Gedanken weiter fruchtbare Wirkung zeigen). Allerdings hatte Pinders Buch zu seiner Zeit sehr großen Erfolg, was Eberlein zu der Befürchtung veranlasste, dass dieses Buch – bei ihm eher als ein resignierendes Urteil über seine Zeit zu verstehen – trotzdem „Schule machen“ wird.

<sup>39</sup> Cf. Daniel, *op. cit.*, p. 337.

<sup>40</sup> Cf. Jaeger, zit. Aufsatz, p. 439 sq.

<sup>41</sup> Cf. Pinder, *op. cit.*, p. 1 sq.

<sup>42</sup> Ibid., p. 11 – hervorgehoben durch Pinder.

<sup>43</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 518.

<sup>44</sup> Pinder, *op. cit.*, p. 12.

<sup>45</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 518.

wenden sich gegen die Idee der Einheitlichkeit einer Epoche und gegen den einer Epoche innewohnenden „Zeitgeist“. „Hatte man bisher hauptsächlich mit der Einheit ‚Zeitgeist‘ gearbeitet, so erweist sich hier diese Einheit [...] als eine Scheinakkordik des vertikalen Zusammentreffens einzelner Töne, die zunächst verschiedenen Horizontalsystemen (primär den Generationsentelechien) einer Fuge angehören. Die Generationsentelechien dienen also hier der Destruktion der bisher überbetonten Zeiteinheit (Zeitgeist, Geist einer Epoche).“<sup>46</sup> Ich sehe, wie Mannheim<sup>47</sup>, in diesen beiden Gedanken Pinders eine sehr wertvolle Verbesserung gegenüber der Idee eines einheitlichen Epochenzeitgeistes. Dass Pinder daraus eine „Generationsrhythmik“ (einen „Rhythmus der Generationen“<sup>48</sup>) entwickelt, ist jedoch nicht fruchtbar und wird von Mannheim auch gleich als Rückfall in analogisierende Denkformen, die einen bloßen biologischen Weltrhythmusgedanken deduzieren, scharf kritisiert.<sup>49</sup>

Indem wir jeder Generation einen ihr eigenen Zeitgeist, eben eine Entelechie, zuschreiben, argumentieren wir, im Ganzen gesehen, genauer als diejenigen, die einer Epoche nur so etwas wie einen Zeitgeist zuschreiben. So wie man nicht vor der Annahme eines Zeitgeistes für bestimmte Zeitabschnitte der Geschichte zurückschreckt, kann man sich auch nicht der Annahme einer Generationsentelechie verweigern. Am Gedanken der Generationsentelechie – und dem der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ erst recht – kann man also weiter festhalten. Beide erweisen sich als erkenntnisfördernde analytische Instrumente. Für mein Verständnis drückt eine solche Entelechie, wenn man von dem Zielgedanken absieht, in erster Linie nichts weiter als eine bestimmte Mentalität, die sich in den verschiedenen Generationszusammenhängen herausbildet, aus. Der Begriff muss deshalb nicht nur in einem metaphysisch-spekulativen Sinne verstanden werden. Die Annahme einer Generationsentelechie gibt dem Generationenbegriff erst einen Sinn.

Dass es sich bei dieser Theorie der Generationen keineswegs notwendig um die „Pulsschlag-Hypothese“ handelt, meine ich damit auch gezeigt zu haben. Mannheim übernimmt von Pinder die Gedanken der Entelechie und den der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen, folgt ihm aber nicht in der Annahme einer Generationsrhythmik. Kritiker müssen sich auch fragen, wie man bei einer Ablehnung von Generationsentelechien, einer Potentialität, die der Generationslagerung innewohnt, gewisse Impulse einer Generationseinheit aufzunehmen, überhaupt noch von einem Generationsphänomen

<sup>46</sup> Ibid., p. 518 sq.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, p. 521.

<sup>48</sup> Pinder, *op. cit.*, p. 16.

<sup>49</sup> Cf. Mannheim, *zit. Aufsatz*, p. 521.

sprechen kann. Denn nur in diesem Sinne kann der Gebrauch des Entelechie-Begriffs bei Mannheim meiner Lesart nach gemeint sein.

Ein Problem einer historischen Analyse nach Generationen besteht jedoch noch darin, „daß es eine über Gemeinsamkeiten in jeweils einzelnen Gruppenbelangen hinausgehende Homogenität der Anschauungen von Alters-Kohorten“<sup>50</sup>, wie sie von Dilthey angenommen wurde, eigentlich gar nicht gibt. So hält beispielsweise Lucien Febvre die Identifizierung der politischen, intellektuellen, religiösen, ökonomischen, sozialen und einer Reihe anderer Variablen, anhand derer man eine plausible Differenzierung der verschiedenen Generationseinheiten vornehmen kann, für so komplex und fein, dass das ganze Schema der Generationengeschichte am Ende eine „nutzlose“ und „parasitäre“ Notion erhält.<sup>51</sup> Weniger scharf und pessimistisch formuliert bleibt zu beachten, dass „eine sorgfältigere empirische Befassung mit Jahrgangsgruppen immer nur überwiegende, vorherrschende, vielleicht in einem eingeschränkten Sinne des Begriffs ‚repräsentative‘ Stimmungen und Tendenzen vorfinden wird“.<sup>52</sup> Jaeger betont jedoch zurecht, dass „nur in Verbindung mit einer Analyse nach Klassen oder Gesellschaftsschichten [...] eine generationenmäßige Betrachtung der Geschichte zu insgesamt vernünftigen Ergebnissen führen“ kann.<sup>53</sup>

Darin liegt eben die Leistung des Mannheimschen Modells, dass dieses durch die Analogisierung des Generations-Phänomens mit dem Klassen-Phänomen den „sozialhistorischen Ort eines jeden Individuums durch die doppelte Angabe seines Lebensalters und seiner Klassenzugehörigkeit [in einem zweiachsigen Koordinatensystem] festgelegt werden kann“.<sup>54</sup> Die Drei-Stufen-Konstruktion fokussiert hier den Blick auf die Generationen und denen ihr angehörenden Individuen und erlaubt damit eine kontrollierte und differenziertere Betrachtung der verschiedenen Generationseinheiten in ihrer ganzen Komplexität.

Insgesamt wird auch nach kritischer Prüfung Mannheims Entwurf für eine Generationengeschichte gut heißen: So „kann die Annahme, dass markante historische Ereignisse und Entwicklungen geeignet sind, zu spezifischen Jugendprägungen zu führen und diese wiederum zu Generationszusammenhängen und Generationsgemeinschaften nach der Mannheimschen Definition, als ein solide und fruchtbare Hypothese angesehen werden.“<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Jaeger, zit. Aufsatz, p. 443.

<sup>51</sup> Lucien Febvre, *Génération*, in: *Bulletin du centre internationale de synthèse. Section de synthèse historique*, Nr. 7, p. 42, ebenfalls veröffentlicht in: *Revue de synthèse historique*, 47 (1929); cf. dazu Spitzer, zit. Aufsatz, p. 1356.

<sup>52</sup> Jaeger, zit. Aufsatz, p. 445.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ibid., p. 443.

<sup>55</sup> Ibid., p. 445; letzteres Zitat wird auch von Daniel, *op. cit.*, p. 337 übernommen.

Dieses Konzept soll also die systematische Grundlage für meine Arbeit bilden. Die Gliederungslogik ergibt sich demnach direkt aus dem Stufenmodell: In einem Teil wird die Existentialistenbewegung als Generationseinheit, ihre Prägung und von ihr ausgehenden Impulse beschrieben; in einem zweiten Teil wird dann ihr Generationszusammenhang untersucht und die Frage erörtert, ob die Generationseinheit der Existentialisten einen besonderen Einfluss auf die Generation hatte und deshalb die Annahme einer Existentialisten-Generation gerechtfertigt ist.

### Prägung der Generationen und Erlebnisschichtung

Für Generationshistoriker stellt sich indessen bei der Untersuchung der Generationseinheit und des Generationenzusammenhang unmittelbar die Frage, wie, wann und wodurch die Individuen einer Bewegung und Generation geprägt werden. Mit anderen Worten geht es bei der Frage nach den Grundintentionen einer Bewegung und den in einer Lagerung „schlummernden Potentialitäten“ gleichzeitig um die Frage nach deren Ursprüngen. Welche Erlebnisse im Leben eines Individuums prägen die sich später ausbildenden Mentalitäten, Gefühls- und Denkweisen am meisten?

Karl Mannheim beschreibt die Prägung von Individuen als eine *Erlebnisschichtung*. Im Laufes des Lebens akkumulieren sich mehrere Erlebnisse, die aufeinander „geschichtet“ werden. Dabei summieren sich diese Erlebnisse jedoch nicht oder ballen sich einfach zusammen, sondern artikulieren sich einer bestimmt gearteten „Dialektik“ zueinander: „Es ist weitgehend entscheidend für die Formierung des Bewußtseins“, so Mannheim, „welche Erlebnisse als ‚erste Eindrücke‘, ‚Jugenderlebnisse‘ sich niederschlagen, und welche als zweite, dritte Schicht usw. hinzukommen“<sup>56</sup>, wobei sich diese so zueinander verhalten, „dass sich jede spätere Erfahrung an einer Gruppe von früheren Erlebnissen orientiert – mag sie nun als Bestätigung oder aber als deren Negation empfunden werden“<sup>57</sup>. Dabei spielen die Erlebnisse eine besondere wirksame Rolle, die am Anfang stehen. Diese „ersten Eindrücke haben die Tendenz sich als *natürliches Weltbild* festzusetzen“.<sup>58</sup>

Nun bleibt aber die Frage, wann diese ersten Eindrücke gemacht werden. Mannheim folgt in der Annahme, dass Erlebnisse in der sogenannten Adoleszenzphase zwischen 17 und 25 Jahren, „wo das selbstexperimentierende Leben beginnt, [...] die Möglichkeit des In-Frage-

<sup>56</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 536 sq.

<sup>57</sup> Bude, *op. cit.*, p. 35.

<sup>58</sup> Mannheim, zit. Aufsatz, p. 536.

Stellens“ erst entsteht, die prägensten Auswirkungen auf die Erlebnisschichtung haben, in Ansätzen den Erkenntnissen des Pädagogen Eduard Sprangers.<sup>59</sup> Die Natur experimentiere „mit sich selber“, so beobachtet Spranger in seinem klassischen Werk über die *Psychologie des Jugendalters* von 1924 den geistig-physiologischen Reifeprozess, in dessen Verlauf die soziale Umwelt durch den Jugendlichen „mit eigenem Erlebnis ausgefüllt“ werde.<sup>60</sup> So ist gerade diese Adoleszenzphase eine lebensgeschichtlich entscheidende Phase, in der der Mensch eine „besondere Eindrucksempfänglichkeit“ besitzt. Entgegen anderslautender Annahmen bleiben durch diese Erlebnisse erworbene Einstellungen oder Haltungen aber nicht „gegen spätere Zeiterfahrungen resistent“.<sup>61</sup> Innerhalb der Erlebnisschichtung besteht immer noch eine Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen einzelnen Erfahrungen. Es wäre also verfehlt, von einem „entwicklungsbiologischen Determinismus“ bei Mannheim zu sprechen. Vielmehr bemüht sich dieser, den Prägevorgang in der Jugendphase als Sozialisationsprozess zu beschreiben.<sup>62</sup>

Für den Soziologen und Psychologen Heinz Bude dagegen sind nicht Jugenderlebnisse, sondern die Erlebnisse, die in der Kindheit gemacht wurden, diejenigen, die die wichtigste Stellung innerhalb der Erlebnisschichtung ausmachen. Bude favorisiert die Kindheit als die Zeit, in der sich das „Selbstsystem“ (Harry Stack Sullivan)<sup>63</sup> des Individuums festsetzt, da er, in deutlich höherem Maße als Mannheim, Erkenntnisse aus der psychologischen Forschung<sup>64</sup> zur Anwendung bringt: „Für Mannheim bilden sich die ersten prägenden Eindrücke freilich erst in der Zeit der Jugend, was sicherlich zu spät angesetzt ist. Die Ursprünge des ‚Selbstsystems‘ liegen viel früher. So haben etwa Glen H. Elder und seine Mitarbeiter gezeigt, wie der soziale Wandel gerade über die frühe Kindheit sich in bestimmten Mustern der persönlichen Entwicklung niederschlägt.“<sup>65</sup> Der Einwand, den Bude hier gegen Mannheims Bewertung der ersten „Jugenderlebnisse“ in der Erlebnisschichtung anführt, bleibt aber für das Mannheimsche Gesamtkonzept ohne Folgen: Ein psychoanalytischer Ansatz, wie der Elders,

<sup>59</sup> Ibid., p. 539: Mannheim erwähnt Spranger hier in einer Fussnote.

<sup>60</sup> Eduard Spranger, *Psychologie des Jugendalters* (1924), 29. Aufl., Heidelberg, 1979, pp. 44–56.

<sup>61</sup> So sprechen die Autoren Andreas Schulz und Gundula Grebner, m. E. zu Unrecht, bei Mannheim von einer „primär lebenszyklisch-biologischen“ „Persönlichkeitsentwicklung“ und einem „endogene[n] physiologische[n] und psychologische[n] Reifeprozess“ (Schulz/Grebner, *Generation und Geschichte. Zur Renaissance eines umstrittenen Forschungskonzepts*, in: dies., *op. cit.*, pp. 1–25, hier p. 6).

<sup>62</sup> Das Argument von Schulz/Grebner, Mannheim sei entscheidend von der Jugendpsychologie Sprangers beeinflusst, zudem noch mit einer Psychologin verheiratet gewesen, und habe deshalb die Bildung der Generationseinheit nicht soziologisch, sondern psychologisch erklärt, lässt sich am Text Mannheims nicht nachvollziehen (cf. *ibid.*, p. 7, Anm. 27).

<sup>63</sup> Cf. den Klassiker der modernen Psychiatrie: Harry Stack Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, Norton, 1940.

<sup>64</sup> Cf. beispielsweise die Studie Janet Z. Giele/Glen H. Elder, *Methods of Life Course Research*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1998.

<sup>65</sup> Bude, *op. cit.*, p. 35.

„vom verletzlichen Kind lässt sich leicht in Mannheims Überlegungen zur Erlebnisschichtung einfügen“.<sup>66</sup>

Für die Angehörigen der von mir untersuchten Alters-Kohorte der Existentialisten nehme ich nun aber im Folgenden an, dass sowohl die Erlebnisse der Kindheit als auch die der Jugendzeit deutliche Prägespuren hinterlassen haben. So spielen beispielsweise zum einen die Erfahrungen von Erziehungsmethoden in der Kindheit später eine bedeutende Rolle in der Kritik an autoritären Strukturen. Zum anderen sind es für die französische Jugend die Erlebnisse des Zweiten Weltkrieges, der deutschen Okkupation und die Zeit der Vichy-Regierung in Frankreich, die einen prägenden Eindruck hinterließen. Insofern ließe sich sagen, dass sich der Prägevorgang sowohl als ein psychologischer als auch als ein soziologischer Prozess beschreiben ließe.

## 2. Methodische Behandlung der Quellen

Wie in den einleitenden Bemerkungen angedeutet, erfordert die Heranziehung von geeignetem Quellenmaterial für diese Arbeit eine gewisse Kreativität. Der Umgang mit „klassischen“ Quellen, wie Zeitungsartikeln oder Autobiographien, soll hier nicht theoretisch hinterfragt werden. Ich verlasse mich dabei auf Methoden der quellenkritischen Analyse, die das historische Material aus den zeitgenössischen Dokumenten herauszufiltern hat. Dieser traditionelle Umgang mit Quellen kann aber meinen Fragen nach den kollektiven Mentalitäten einer Bewegung und Generation keine zureichenden Antworten geben. Im Folgenden sollen deshalb zwei weitere Methodenkomplexe näher ergründet werden, bevor ich diese zur praktischen Anwendung bringe. Zuerst wird das Problem des Zusammenhangs zwischen Erinnerung und Geschichte innerhalb des Komplexes der Erinnerungsorte betrachtet, wobei ich in erster Linie der Konzeption Pierre Noras folge, jedoch auch einige ergänzende Bemerkungen Paul Ricoeurs nicht unerwähnt lassen möchte. Eine exkurshafte Überleitung soll dann auf die nahe Verbindung zwischen Erinnerungsorten und dem nächsten methodischen Komplex, der Filmanalyse, im Kontext der Mentalitätsgeschichte verweisen. Es

<sup>66</sup> Ibid. --- Der Historiker Helmut Fogt dagegen nimmt wiederum die Jugendzeit, in der man, wie beispielsweise die Studenten in den sechziger Jahren, mit politischen Erfahrungen konfrontiert wird, als „generationskonstitutive ‚Prägephase‘“ an (Fogt, *op. cit.*, p. 152). Er behandelt in seiner Arbeit aber einen eingeschränkten Generationenbegriff, der nur politische Prägungen der Generationen berücksichtigt. Der Generationenbegriff Mannheims und Budes ist jedoch weiter als über die politische Dimension gefasst. Letzterer ist es auch auf den ich mich in dieser Arbeit stützen werde.

sei nämlich darauf hingewiesen, dass die methodischen Konzeptionen, die hier zur Anwendung gebracht werden sollen, keineswegs nichts miteinander zu tun haben. Vielmehr gehen die theoretischen Reflexionen über Erinnerungsgeschichte, Mentalitätsgeschichte und Geschichte im Film ineinander über. Ich hoffe, dass die folgenden Ausführungen zu einem Verständnis meiner Quellenselektion und -behandlung beitragen werden.

### Erinnerung, Geschichte und Generationen

Durch die Unterscheidung von verschiedenen Generationen trägt man zu einer Verfeinerung des Begriffes der kollektiven Erinnerung bei, der in den letzten Jahren immer mehr Beachtung unter Historikern erhielt. So ist Ute Daniel der Meinung, dass „eine Dosis Generationsdenken“ bei der Untersuchung kollektiver Erinnerung hilfreich sein könnte: „In Bezug auf bestimmte Altersgruppen lassen sich das ‚kulturelle Gedächtnis‘ und die ‚kollektive Erinnerung‘ in konkreten Ausprägungen untersuchen, ohne diese Konzepte überzustrapazieren oder zu ideologisieren.“<sup>67</sup> Umgekehrt dürfte also auch gelten, dass „eine Dosis Erinnerungsdenken“ bei der Untersuchung von Generationen nicht schaden kann. So kam ich auf die Idee, ein sich mir entgegenstellendes Problem, dass es sozusagen zwei Bilder der Existentialisten, einmal das der historischen Fakten und zum anderen das der erfundenen Mythen gibt, durch die Hinzuziehung der Theorie von den Erinnerungsorten zu behandeln. Mit der Geschichte der Erinnerung wird nämlich nicht nur der Versuch unternommen, die Geschichte, „wie es eigentlich gewesen“ ist, zu schreiben, sondern auch zu klären, wie das Vergangene in Form der Erinnerung weiterlebt und dabei verklärt, mystifiziert und verfälscht wird. Theoretische Grundlage der Betrachtung von Erinnerungsorten ist die Unterscheidung zwischen „Geschichte“ und „Erinnerung“, die ich nun genauer erklären möchte.

Von den Arbeiten zum kollektiven Gedächtnis des französischen Soziologen Maurice Halbwachs (1877–1945) ausgehend,<sup>68</sup> legt Pierre Nora in mehreren Aufsätzen zum Begriff der Erinnerung eine Grundlage der heutigen Auseinandersetzung mit Erinnerungsorten.<sup>69</sup> Erinnerungsorte, so kann man mit Nora sagen, sind zunächst einmal Überreste. Sie sind keine absichtlich tradierten Zeugnisse, da sie den besonderen Regeln der Erinnerung gehorchen. Die

<sup>67</sup> Daniel, *op. cit.*, p. 344.

<sup>68</sup> Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (*Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1925), übers. v. Lutz Goldhammer, Berlin/Neuwied, Luchterhand, 1966 und ders., *Das kollektive Gedächtnis* (*La mémoire collective*, 1950), übers. v. Holde Lhoest-Offermann, Stuttgart, Enke, 1967.

<sup>69</sup> Pierre Nora, *Entre Mémoire et Histoire*, zit. Aufsatz; ders., *Das Abenteuer der Lieux de mémoire*, übers. v. Linda Gränz, in: E. Francois, H. Siegrist, J. Vogel (Hgg.), *Nation und Emotion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 83–93.



Erinnerung ist Träger zahlreicher Eigenschaften, die der Begriff der Geschichte nicht zu vermitteln vermag. „Geschichte“ ist für ihn nur eine Repräsentation der Vergangenheit, eine intellektuelle Operation, die sich der kritischen Analyse und des kritischen Diskurses bedient und sich an die Vergangenheit nur in den Kategorien der temporellen Kontinuität, der Evolution und der kausalen Verbindung der Dinge bindet. In der „Erinnerung“ bleibt dagegen mehr von der Vergangenheit erhalten als durch eine intellektuelle Auseinandersetzung mit derselben in der Historie. Sie ist, so Noras metaphorische Charakterisierung, ein „immer aktuelles Phänomen“, ein „lebendes Band zur ewigen Gegenwart“, ist „affektiv und magisch“. Ihre Wurzeln sind im „Konkreten, im Raum, in der Geste, im Bild, im Objekt“. „Erinnerung“ sei ein Phänomen, was nach Nora, im „menschlichen“ Sinne näher an der Vergangenheit sei als die „Geschichte“. „La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l’amnésie, inconsciente de ses déformations successive, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations, susceptible de longues latences et de soudaines revitalisations.“

„Geschichte“ verhält sich dagegen zur spontanen Erinnerung destruktiv. Für sie ist Erinnerung „verdächtig“ und behindert die Mission auf der Suche nach der Wahrheit: „Au cœur de l’histoire, travaille un criticisme destructeur de mémoire spontanée. La mémoire est toujours suspecte à l’histoire, dont la mission vraie est de la détruire et de la refouler. L’histoire est délégitimation du passé vécu. À l’horizon des sociétés d’histoire, aux limites d’un monde complètement historisé, il y aurait désacralisation ultime et définitive. Le mouvement de l’histoire, l’ambition historienne ne sont pas l’exaltation de ce qui s’est véritablement passé, mais sa néantisation.“<sup>70</sup> Diese recht radikale Kritik an der traditionellen Historiographie entspringt Noras Zielvorstellung von moderner Geschichtsschreibung, dass „jedem Gegenstand [...] seine ursprüngliche Eigenart zurückgegeben werden [soll], indem man zeigt, was das einzelne Element vom Ganzen bezieht und welchen Anteil es an der Identität des Ganzen hat“.<sup>71</sup>

Im Zusammenhang einer Auseinandersetzung über die französische Nation steht für Nora das Unternehmen der *Lieux de mémoire* für einen „Übergang von einer erd- und staatsverbundenen, [...] universalistisch, imperialistischen Nation“ zu einer Nation der Auflösung, die sich jedoch in ihrem nationalen Erbe wiederfindet. Die Methode dieses Unternehmens ist deswegen neu, da „die Geschichte der Erinnerung eine durch und durch

<sup>70</sup> Ders., *Entre mémoire et histoire*, p. XIX, XX.

<sup>71</sup> Ders., *Das Abenteuer der ‚Lieux de mémoire‘*, p. 87.

kritisch gewordene Geschichte darstellt“.<sup>72</sup> Es ist eine Geschichte geworden, die sich „für ihre Auswirkungen interessiert“ und wie sie sich konstruiert hat. „Diese Geschichte würde sich nicht für die von der Erinnerung gespeicherten Inhalte, sondern für die Erinnerung als Mittel zur Situierung der Vergangenheit in der Gegenwart interessieren.“<sup>73</sup>

Dem Philosophen Paul Ricœur zufolge erteilt die Erinnerung der Geschichte eine Lehre („leçon que la mémoire enseigne à l’histoire“), indem die Erinnerung die Geschichte wieder öffnet.<sup>74</sup> Denn Geschichte ist, nach Meinung Ricœurs, weder sicher noch geschlossen. Er bezieht sich dabei auf die großen literarischen und wissenschaftlichen Geschichtskonstruktionen, wie z.B. das Buch über das Mittelmeer von Fernand Braudel<sup>75</sup>, die der holländische Historiker Franklin R. Ankersmit *narratio* genannt hat und die sich durch eine ausgedehnte Perspektive, durch ihre Tragweite und ihren *Skopus* auszeichnen.<sup>76</sup> „Une grande *narratio* est celle qui est offerte à la discussion des spécialistes et du public cultivé avec un degré élevé de plausibilité qui ne se laisse même pas mesurer dans une logique probabiliste.“<sup>77</sup> Nur eine gewisse Offenheit und Unsicherheit innerhalb eines Geschichtswerkes kann der Tatsache gerecht werden, dass Geschichte zu schreiben schon ein Teil der Geschichte selbst ist („le fait qu’écrire l’histoire fait partie de l’action de faire l’histoire“) und dass Geschichte der Menschen immer nur die ist, die diese schreiben („l’histoire que les hommes font, est celle qu’ils écrivent“).<sup>78</sup> Diesen Doppelsinn von „Geschichte“ vermag die *narratio* darzustellen.

Der „therapeutische Wert“ der Erinnerung liegt nun darin, dass man durch sie die Unsicherheit der vergangenen Zeiten gegenüber der Zukunft wiederbeleben kann. Ricœur verdeutlicht dies an dem Beispiel, dass 1932 noch keiner wusste, dass Hitler der Vollstrecker des Holocausts sein wird: „C’est une faute de méthode d’employer en histoire le futur antérieur. Il faut rouvrir l’incertitude du présent passé.“<sup>79</sup> Nur durch eine solche „relecture du passé“ kann man der Frage nachgehen, die François Jacob in seinem Buch *Die innere Statue* gestellt hat: „Aber wie eine Welt rekonstruieren, aus der die Ungewißheit vor der Zukunft gewichen ist, da diese sich in Vergangenheit gewandelt hat?“<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Ibid., p. 90.

<sup>73</sup> Ibid., p. 91.

<sup>74</sup> Paul Ricœur, *Histoire et mémoire*, in: Antoine de Baecque, Christian Delage (Hgg.), *De l’histoire au cinéma*, Paris, Éditions Complete, 1998, pp. 17–28, hier: p. 27.

<sup>75</sup> Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 2 Bde, Paris, Colin, 1966.

<sup>76</sup> Franklin R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian’s Language*, Den Haag/Boston/London, M. Nijhoff Publishers, 1983.

<sup>77</sup> Ricœur, zit. Aufsatz, p. 26.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> Ibid., p. 28.

<sup>80</sup> François Jacob, *Die innere Statue*, Zürich 1988, p. 21, zitiert nach Daniel, *op. cit.*, p. 344.

Damit sei der Zweck der Geschichte der Erinnerung erklärt. Doch wie passt die Generationengeschichte und genauer die Bewegung der Existentialisten in diesen methodischen Kontext? Zur Beantwortung dieser Frage sei nochmals an Halbwachs und seinen Hinweis erinnert, dass es ebensoviele Erinnerungen wie Gruppen gibt.<sup>81</sup> Sowohl die von mir untersuchte Generation als auch die Bewegung wären solche Gruppen mit Erinnerungen an ihre Zeit und von sich selbst. In diesen Erinnerungen verstecken sich die Gefühle der Unsicherheit vor der Zukunft und die „Mythen“ einer Generation. Gerade darin liegt die Leistung und Originalität der Methode der *Lieux de mémoire*, „dass sie in sich geschlossene Elemente unserer Mythologie, unseres Organisations- und Repräsentationssystems herausgreifen und durch das historische Mikroskop betrachten“.<sup>82</sup> Neben Denkmälern und Persönlichkeiten kann es sich dabei ausdrücklich auch um einen komplexen Begriff wie dem der „Generation“ handeln.<sup>83</sup>

Schließlich sei noch auf die Unterscheidung zwischen individueller und kollektiver Erinnerung hingewiesen, auf die Paul Ricœur aufmerksam macht. Nicht immer, sogar meistens nicht, *scheint* die persönliche Erinnerung (*mémoire privée*) mit der kollektiven Erinnerung (*mémoire collective*) übereinzustimmen. Wenn man nun, wie Maurice Halbwachs es tut, ein kollektives Gedächtnis annimmt, stellt sich die Frage nach dem Träger dieser kollektiven Erinnerung, nach einem kollektiven Bewußtsein, welches sich erinnert: „quel est le sujet qui se souvient?“<sup>84</sup> Ricœur lehnt eine Lösung Edmund Husserls, analog zum einzelnen Subjekt ein zweites, ein idealisiertes Subjekt, „eine Persönlichkeit höheren Ranges“, anzunehmen, ab, da ihm die Bindung durch eine bloße Analogie zu schwach erscheint.<sup>85</sup> Vielmehr gehören für ihn der Prozess der Subjektivität und der Kollektivität zusammen: „Il faut tenir l'intériorité de la mémoire comme le terme d'un processus d'intériorisation strictement corrélatif du processus de socialisation.“<sup>86</sup> Was ist nun aber die Verbindung von individueller und kollektiver Erinnerung? Dazu vergleicht Ricœur seine Polarität der persönlichen und kollektiven Erfahrungen mit derjenigen, die Reinhart Koselleck in seinem

<sup>81</sup> Cf. Nora, *Entre mémoire et histoire*, p. XIX.

<sup>82</sup> Ders., *Das Abenteuer der ‚Lieux de mémoire‘*, p. 85.

<sup>83</sup> Ibid., p. 86; cf. auch seinen Beitrag: Pierre Nora, *La génération*, in: ders., *Les Lieux de mémoire. Les France*, Bd. 1, pp. 930–971.

<sup>84</sup> Ricœur, zit. Aufsatz, p. 19.

<sup>85</sup> Ibid. – bei Husserl heißt es über das *alter ego*: „in meiner eigenen Erfahrung erfahre ich nicht nur mich selbst, sondern in der besonderen Gestalt der Fremderfahrung des Anderen“ (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg, Meiner, 1992, pp. 1–161, hier: p. 152). Und etwas später dann: „Ich muß erst das Eigene als solches auslegen, um zu verstehen, daß im Eigenen auch Nichteigenes Seinssinn bekommt, und zwar als analogisch Appräsentiertes.“ (ibid., p. 153 sq.).

<sup>86</sup> Ricœur, zit. Aufsatz, p. 20.

oben erwähnten Aufsatz zwischen dem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont aufstellt, und außerdem mit der alten Unterscheidung Augustins im 11. Kapitel der *Confessiones* zwischen der Gegenwart der Vergangenheit, welche die Erinnerung ist, und der Gegenwart der Zukunft, welche die Erwartung ist. Sowohl für Koselleck als auch für Augustin werden diese Polaritäten im Augenblick, im Jetztpunkt („l’instant“), aufgehoben, und das trifft ebenso in Bezug auf den von Ricœur aufgestellten Dualismus zu. Die „lebendige Gegenwart“ („le présent vif“) ist der synthetisierende Aufhebungsort der dialektischen Beziehung zwischen den drei Zeitdimensionen, was im gleichen Sinne auch für das Verhältnis zwischen kollektiver und persönlicher Erfahrung gilt.<sup>87</sup> Die anthropologische Struktur der Historizität ist also gleichermaßen auf beide anwendbar. Damit ist nach Ricœur die kollektive Erinnerung mit der individuellen Erinnerung innerhalb dieses Verhältnisses gleichzusetzen.<sup>88</sup>

#### Jetztpunkt – L’instant

Erfahrungsraum	Erwartungshorizont	Koselleck
Gegenwart der Vergangenheit ( <i>praesens de praeteritis</i> ) = Erinnerung	Gegenwart der Zukunft ( <i>praesens de futuris</i> ) = Erwartung	Augustin
kollektive Erfahrung (l'expérience collective)	persönliche Erfahrung (l'expérience personnelle)	Ricœur

Fig. 1: Schematische Darstellung zu Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 21.

Dass individuelle und kollektive Erinnerung sich scheinbar widersprechen, bei genauerer Betrachtung aber in einem dialektischen Verhältnis keine Gegensätze bilden, will ich im empirischen Teil dieser Arbeit am Beispiel der Erinnerung an die Existentialistenbewegung zu zeigen versuchen.<sup>89</sup>

#### Exkurs: Bernhard Groethuysens Methode der „indirekten Beobachtung“

Eine Anwendung der Geschichte der Erinnerung erscheint nach diesen theoretischen Betrachtungen, die den Begriff der Erinnerung und den der Generation einander annähern, in meinem Untersuchungszusammenhang gerechtfertigt. Ich greife einen konkreten Ort als

<sup>87</sup> Ibid., p. 21; die entscheidende Stelle bei Augustinus, *Confessiones*, XI, 20.

<sup>88</sup> Ricœur, zit. Aufsatz, p. 21: „je pense que l'on peut adopter de bonne foi la notion de mémoire collective comme droit égal à celle de mémoire singulière“.

<sup>89</sup> Cf. Kap. II, 3, 2.

Erinnerungsort der Existentialisten heraus und bin so in der Lage durch die Betrachtung einzelner Elemente an die „kollektiven Repräsentationen“ (Durkheim) von Ideen und Vorstellungen dieser Generation zu gelangen.<sup>90</sup> Man kann diese Praxis der Erinnerungsgeschichte, anhand der man versteckte, unreflektierte, nicht immer rationale, „prälogische“ (Levy-Bruhl) Formen des Denkens aufdecken kann, auch eine Methode der „indirekten Beobachtung“ nennen.<sup>91</sup>

Diese Methode ist vor allem durch den Philosophen und Historiker Bernhard Groethuysen (1880–1946), einem Wegbereiter der modernen Mentalitätsgeschichte, beschrieben worden.<sup>92</sup> In seinem Buch über *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* fragt Groethuysen nach den eigentlichen Hintergründen geistiger Entwicklung, die nicht in Büchern einzelner Individuen, wie bedeutenden Philosophen und Literaten, festgehalten, sondern anders untersucht werden.<sup>93</sup> Er verabschiedet sich von der „Vorstellung, [...] als beschränke sich die geistige Entwicklung auf diejenigen, die Bücher schreiben und es verstehen, ihre Überzeugungen zu einem in sich geschlossenen Ausdruck zu bringen“.<sup>94</sup> Durkheim und anderen folgend, ist es Groethuysens Ziel, eine Geschichte vorreflexiver „Lebenserfahrung“ zu schreiben, obwohl es zunächst „an Dokumenten zu fehlen“ scheint<sup>95</sup> und man es „mit gewissen gefühlsmäßigen Umbildungen und Umwertungen zu tun [hat], die sich oft nicht ohne weiteres in Worte fassen lassen und von denen der Einzelne selbst nicht immer weiß, wann und wie sie sich vollzogen haben“.<sup>96</sup> Doch Groethuysen weiß sich in seiner Arbeit über die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung zu behelfen und kann, unter Anwendung der „indirekten Methode“, einen Quellenkorpus von Predigtsammlungen als „Dokumente zeitgenössischer soziologischer Beobachtung“ für seine mentalitätsgeschichtliche Untersuchung heranziehen.<sup>97</sup>

<sup>90</sup> Emile Durkheim, *Pragmatismus und Soziologie* (1913/14), in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hrsg. v. H. Joas, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt am Main, 1993, pp. 11–168, hier: p. 139 – ein zentrales Zitat der Theorie „kollektiver Repräsentationen“ lautet: „Der eigentliche Träger der Ideen und Vorstellungen im Leben der menschlichen Gattung ist das Kollektiv“.

<sup>91</sup> Lucien Levy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), Paris 1960; Levy-Bruhl nimmt das „prälogische“ Denken außereuropäischer Völker vor dem Infortitätsverdacht in Schutz und versucht seine spezifische Eigenlogik zu rekonstruieren (cf. v.a. *ibid.*, Introduction, pp. 1–16).

<sup>92</sup> Zu Groethuysen und seinem Hauptwerk über die bürgerlichen Lebensanschauung verweise ich auf die Biographie von Klaus Große Kracht, *Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen (1880–1946). Eine intellektuelle Biographie*, Tübingen, Niemeyer, 2002, v.a. pp. 171–205.

<sup>93</sup> Bernhard Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde, Frankfurt am Main, 1978.

<sup>94</sup> *Ibid.*, Bd. I, p. 12.

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, Bd. I, p. 83.

<sup>97</sup> Cf. Große Kracht, *op. cit.*, p. 181.

Innerhalb meines Untersuchungszusammenhanges sehe ich mich ebenfalls vor das Problem gestellt, eine nicht mehr direkt in schriftlichen Dokumenten greifbare Mentalität eines Generationsbewusstseins zu beschreiben. Doch bietet sich als ideales „Dokument zeitgenössischer soziologischer Beobachtung“ der Spielfilm an. Denn gerade in diesem sind die Formen des Denkens und Gefühlsweisen einer Generation besser zu fassen, als z.B. in den großen reflektierten literarischen Werken Jean-Paul Sartres. Die Methode der indirekten Beobachtung Groethuysens ist aber für die Anwendung auf Filme noch nicht genügend ausgereift; es bedarf für letztere einer Verfeinerung und Ausarbeitung dieser hermeneutischen Konzeption. Eine effektivere Methode der Filmanalyse soll deshalb im anschließenden Abschnitt dargestellt werden.

## Historische Analyse von Filmen

### *Das Problem des Verhältnisses von Geschichte und Fiktion*

Im vorhergehenden Abschnitt wurde das Verhältnis von Erinnerung und Geschichte eingehend diskutiert. Die Auseinandersetzung mit Erinnerung stellt demnach eine Möglichkeit dar, die Mythen der Vergangenheit einer angemesseneren Betrachtung zu unterziehen, als es die Geschichte zu leisten vermag. Diese Trennung von Geschichte und Erinnerung veranlasst zu Überlegungen weitreichender Konsequenzen. Allein die Notwendigkeit, das vergangene Geschehen anhand zweier gänzlich verschiedener Methoden darzustellen, verweist auf ein grundsätzliches Problem der Geschichtsforschung, nicht immer in der Lage zu sein, zwischen imaginierten und wirklicher Vergangenheit unterscheiden zu können. Nicht umsonst ist deshalb dem Band über Film und Geschichte von Antoine de Baecque und Christian Delage, *De l'histoire au cinéma*, der auch den oben erwähnten Beitrag Paul Ricœurs über Erinnerung und Geschichte enthält, eine reflexive Betrachtung Roger Chartiers über den Status von Wahrheit zwischen Fiktion und Geschichte hinzugefügt.<sup>98</sup>

Chartier beschäftigt sich in diesem sehr eindrucksvollen Essay, auf den vollständig einzugehen hier zu weit führen würde, mit der Frage, wie die Geschichtswissenschaft in einer Zeit, in der von allen Seiten auf ihren fiktionalen Charakter, ja sogar auf die prinzipielle Unterschiedslosigkeit von Geschichte und Fiktion, hingewiesen wird, ihren wissenschaftlichen Status als Wissenssystem (*régime de connaissance*), das Erkenntnissen einen Wahrheitswert

<sup>98</sup> Roger Chartier, *La Vérité entre fiction et histoire*, in: de Baecque/Delage, *op. cit.*, pp. 29–44.

verleiht, behalten kann. Diese Frage ist für ihn eng verknüpft mit der Trennung von Geschichte und Erinnerung: „Affronter ce défi du temps présent, partagé entre l’histoire et les mémoires, suppose, à mon sens, de lier la question du statut de vérité de la fiction et celle du régime propre de la connaissance historique.“<sup>99</sup> Chartier bezieht sich in dem Zusammenhang vor allem auf das Buch *Metahistory* von Hayden Whites<sup>100</sup>, gegen dessen radikale Position des „linguistic turn“ er sich zwar stellt, dessen Idee, dass es sich bei Geschichte um eine „form of fiction making“ handelt, aber folgt. Denn auch Fiktion referiert auf eine Wirklichkeit in der Welt, so z.B. die Mythen, die eine Wahrheit über die kollektive Existenz vermitteln können: „Le mythe [...] transmet une vérité sur l’existence collective et propose des savoirs utiles à l’individu.“<sup>101</sup> Geschichte ist immer mindestens zu einem Teil Erzählung. Das heißt aber nicht, dass man nichts wissen kann, jede Geschichtserzählung sozusagen der Willkür des jeweiligen Historikers unterworfen sei, sondern dass man sich des fiktionalen Charakters von Geschichte bewusst sein muss. Dabei ist, wie Chartier ausführt, bestimmten Regeln zur Kontrolle, wie richtiger Quellenbehandlung, Konstruktion von Hypothesen und Verifikationsprozeduren, zu folgen, wodurch auch die Geschichtserzählung einen Wahrheitswert erhält, der den Wunsch nach einer wissenschaftlichen Kenntnis erfüllt. Gerade diese Kontrolle ist fundamental, sobald Geschichte sich mit Tendenzen konfrontiert findet, die retrospektiv eine mythische Vergangenheit konstruieren.<sup>102</sup>

### *Film und Geschichte*

In diesem Zusammenhang stellt der Spielfilm lediglich eine erweiterte Form der Erzählung dar. Somit ist der Status des Films innerhalb der Geschichtswissenschaft in zweierlei Hinsicht besonders hoch anzusetzen. Auf der einen Seite kann der Film als neue Erzählform für die Geschichtserzählung dienen. So sieht der amerikanische Historiker Robert A. Rosenstone, White folgend, im Spielfilm eine neue Möglichkeit der historischen Darstellung: „In demselben Ausmaße, in dem geschriebene Erzählung ‚sprachliche Fiktionen‘ sind, werden filmische Erzählungen ‚visuelle Fiktionen‘ sein – nicht Spiegelungen, sondern Darstellungen der Vergangenheit.“<sup>103</sup> Die Darstellung von Geschichte im Film bedeute keinen Abschied vom

<sup>99</sup> Ibid., p. 44.

<sup>100</sup> Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973. White zeigt in seiner Studie, dass Geschichte zur Klasse der Erzählung gehört und dabei von vier Tropen der neoklassischen Rhetorik bestimmt wird: der Metapher, der Metonymie, der Synekdoche und der Ironie.

<sup>101</sup> Chartier, zit. Aufsatz, p. 39.

<sup>102</sup> Cf. ibid., p. 43 sq.

<sup>103</sup> Robert A. Rosenstone, *Geschichte in Bildern/Geschichte in Worten: Über die Möglichkeit, Geschichte zu verfilmen*, übers. v. Robin Cackett, in: Rother, *op.cit.*, p. 76.

Versuch der Wahrheitsfindung, sondern den Versuch anzuerkennen, „dass es mehr als eine Sorte historischer Wahrheit geben könnte, oder dass die Wahrheiten, wie sie von den visuellen Medien vermittelt werden, sich von den sprachlich vermittelten Wahrheiten unterscheiden, ohne notwendigerweise mit ihnen in Konflikt zu geraten“.<sup>104</sup>

Auf der anderen Seite bekommt der Film eine fundamentale Bedeutung als Quelle für den Historiker. Dieser Aspekt soll in meiner Arbeit eine besondere Berücksichtigung erfahren, denn der Spielfilm ist ein „Ausdruck des kollektiv Unbewußten“, wie die Historikerin Gabriele Jutz in ihrer Dissertation *Geschichte im Kino* von 1991 feststellt.<sup>105</sup> Diese Studie stellt einen erfolgreichen Versuch dar, in Spielfilmen, die sie Droysenscher Terminologie zufolge als „Überreste“, als ein „Zeugnis seiner Herstellungszeit“ bezeichnet,<sup>106</sup> an Informationen über unbewußte Denkweisen und Mentalitäten der Zeit mit den Mitteln der Filmanalyse zu gelangen. Jutz wählt zudem als Fallbeispiele ihrer Analysetechnik auch Filme, die für meinen Untersuchungszeitraum in hohem Maße relevant sind, so dass ihr Buch einen besonders fruchtbaren Beitrag für meine Arbeit bietet.

Nach Jutz zeigt uns der Spielfilm aufgrund seines nicht-intentionalen Charakters und seiner „unfreiwilligen Dokumentatorik“ die „Entstehungsmechanismen von Geschichtsbildern“, welchen mein vornehmliches Interesse gilt. Diese Geschichtsbilder beruhen auf „präexistenten Klischees und vorgefabrizierten Stereotypen und resultieren in Alltagsmythen“.<sup>107</sup> So kann man, wie Jutz treffend bemerkt, die Alltagsmythen auch als Beiträge zur Entstehung von kollektiver Erinnerung verstehen.<sup>108</sup>

Man kann im Spielfilm an Informationen gelangen, die einem ein Text als Dokument der Zeit nicht vermittelt. Der Umgang mit filmischen Quellen ist jedoch ein anderer als der mit schriftlichen Quellen. Der „Text des Films“ ist nämlich, wie Raymond Bellour in einem klassischen Aufsatz gezeigt hat, ein unauffindbarer Text („Le texte du film est en effet un text introuvable“).<sup>109</sup> Er ist deshalb unauffindbar, weil er unzitierbar ist. Darin liegt das Hauptproblem des Historikers im Umgang mit Filmen. Es besteht ein Bedarf einer neuen Lesart von filmischen Quellen. Filme erschließen sich dem Betrachter nicht wie ein schriftlicher Text. Jener ist nicht nur zur passiven Aufnahme des Gezeigten, sondern zur

<sup>104</sup> Ibid., p. 81.

<sup>105</sup> Jutz, *op. cit.*, p. 25.

<sup>106</sup> Ibid., p. 23; sie grenzt den Spielfilm damit vom Dokumentarfilm ab, der für sie als „Tradition“ nicht so hohen Bedeutungswert wie der erstere besitzt. Sie widerspricht damit explizit der gängigen Meinung, besonders unter deutschen Historikern, dass der Dokumentarfilm eher als der Spielfilm höheren Quellenwert besitze.

<sup>107</sup> Ibid., p. 35; zur Analyse von Mythen im Alltag cf. die berühmte Studie von Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 (dt.: *Mythen des Alltags*, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt am Main, Suhrkamp (es. 92), 1964).

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Raymond Bellour, Le texte introuvable, in: ders., *L'analyse du film*, Paris, Ed. Albatros, 1979, pp. 35–41.



aktiven Teilnahme am Filmgeschehen aufgefordert. So gelangt er nicht nur zu einem Verständnis des manifesten, sondern auch des darunter verborgenen Inhalts des Films. Jutz nennt diese Bewegung des Latenten zum Manifesten, in Anlehnung an die Freudsche „Traumarbeit“, „Filmarbeit“ bzw. „Geschichtsarbeit“.<sup>110</sup> Diese Film- und Geschichtsarbeit soll in der historischen Filmanalyse geleistet werden.

### *Die Werkzeuge der historischen Filmanalyse*

In der nachfolgenden Vorstellung dieses, für Historiker meist neuen, Handwerkszeugs zur historischen Filmanalyse, beziehe ich mich in erster Linie auf das Handbuch *How to read a film* von James Monaco, welches eine besser verständliche Darstellung der notwendigen Begriffe und Methoden zur Filmanalyse gibt als es das Buch von Jutz vermag.<sup>111</sup> Ich werde mich jedoch auf die wichtigsten Punkte beschränken, da auch dieses Feld der Filmsprache und Filmtheorie ein enorm weites ist und im Grunde genommen einer eigenen Untersuchung bedarf.

In der Filmwissenschaft behandelt man den Film wie eine Sprache. Das erlaubt eine Übertragung der Erkenntnisse, die man in der Sprachwissenschaft, der Linguistik, gesammelt hat, auf den Film. Gabriele Jutz spricht deshalb von einer Filmolinguistik. Allerdings ist der Film nicht genau eine Sprache im Sinne der Wortsprache, sondern eher *wie* eine Sprache. Dieser feine Unterschied bedarf genauerer Erläuterung. Der französische Semiologe Christian Metz hat sich in zahlreichen Arbeiten darum bemüht, die Frage zu beantworten, ob die Sprache des Films nach dem Modell der Wortsprachen analysiert werden kann.<sup>112</sup> Ihm zufolge gibt es zunächst zwei grundlegende Unterschiede zwischen einer Filmsprache und der Wortsprache.

Zum einen ist das wortsprachliche Zeichen anders aufzufassen als das filmsprachliche Zeichen. Das Zeichen besteht aus zwei Komponenten, dem *Signifikat*, dem, was bezeichnet

<sup>110</sup> Jutz, *op. cit.*, p. 41 sq.; sie bezieht sich dabei auf die im 6. Kapitel der *Traumdeutung* von Sigmund Freud geprägte syntaktische Konzeption der „Traumarbeit“ (2. Hälfte des Kap. 6.2), „jenes Stück Arbeit, welches die unbewußten Gedanken in den Trauminhalt verwandelt“. Die Traumdeutung stellt für Jutz ein Modell für die Filmanalyse dar, in der das Verhältnis von Geschichte und Film bzw. Text zum Ausdruck kommt. Der von Freud genannte latente Trauminhalt, die „Traumgedanken“, steht somit für das vergangene Geschehen, die „latente Geschichte“, und der manifeste Trauminhalt (das was vom Traum noch in der Wachzeit erzählbar ist) für Bezeichnungspraktiken des ersten – Historiographie und Kinematographie. Geschichte offenbart sich aufgrund dieses Verhältnisses für Jutz als Konstruktion: „Freuds syntaktische Traumkonzeption veranlasst uns nun, das Latente der Geschichte (den latenten Geschichtsinhalt, wenn man so will) als Konstruktion der Lektüre und nicht als präexistenten, darunterliegenden Original-Text aufzufassen.“ (ibid., p. 44).

<sup>111</sup> James Monaco, *How to read a film. The Art, Technology, Language, History and Theory of Film and Media*, New York/Oxford, Oxford U.P., 1981.

<sup>112</sup> Christian Metz, *Essais sur la signification au cinéma*, 2 Bde., Paris, Ed. Klincksieck, 1968/1972.

werden soll, und dem *Signifikanten*, welches das Signifikat bezeichnet, wie es z.B. das „Wort“ tut, eine Ansammlung von Buchstaben oder Lauten. In der gesprochenen und geschriebenen Sprache sind Signifikat und Signifikant voneinander getrennt, sie stimmen meist nicht miteinander überein. Im Film ist das anders. Hier sind Signifikat und Signifikant fast identisch, das heißt, dass die dargestellte Realität fast genauso abgebildet wieder auf der Leinwand als Signifikant erscheint. Man spricht deshalb von einem *short-circuit sign*. Metz leitet aus dieser Tatsache ab, dass der Film dadurch zwar einfacher als Wortsprache verstehbar ist, aber gerade deshalb auch schwieriger zu erklären ist.

Der zweite Unterschied ist, dass Wortsprache über eine kleinste Einheit verfügt – das Wort – die Filmsprache aber nicht. Das Wort ist nicht mit einem *shot*, *frame* oder einer *scene* vergleichbar: „film, unlike written or spoken language, is not composed of units, as such, but is rather a continuum of meaning“.<sup>113</sup> Anders ausgedrückt besitzt Filmsprache kein „Wörterbuch der Bilder“ (Pier Paolo Pasolini), die Bilder des Films sind nicht eindeutig durch den Regisseur denotiert.

Ein Grund für die Komplexität der Filmsprache ist, dass der Film nicht nur Träger *denotativer* Bedeutungen („it is what is and we don't have to strive to recognize it“<sup>114</sup>) ist, sondern sein eigentlicher Reichtum darin liegt, eine Fülle *konnotativer* Bedeutungen haben zu können. In viel höherem Maße als die Wortsprache ist der Film ein Produkt seiner Kultur, so dass seine konnotative Bedeutung seine Diegese, die Summe seiner Denotationen, übersteigt. Gerade diese Ebene des Ausdrucks („expression“), der konnotativen Bedeutung, macht den Film m.E. für den Historiker als Quelle so wertvoll und fruchtbar.

Auf der konnotativen Bedeutungsebene lassen sich außerdem noch zwei verschiedene Arten von Konnotationen ausmachen. Die *paradigmatische* Konnotation bezeichnet das Prinzip der Selektion von Einstellungen oder Szenen, sie stellt deren Beziehungen in *absentia* dar. Monaco erläutert diese Beziehung am Beispiel einer Kameraeinstellung („camera shot“) einer Rose, die von einer Reihe möglicher Einstellungen ausgewählt wurde: „A low-angle shot of a rose conveys a sense that the flower is for some reason dominant, overpowering, because we consciously or unconsciously compare it with, say, an overhead shot of a rose, which would diminish its importance.“<sup>115</sup> Die *syntagmatische* Konnotation hingegen bezeichnet das Prinzip der Kontextbildung bzw. der Kombinationen der Elemente in *praesentia* untereinander, z.B. die Beziehung einer Einstellung zu anderen Einstellungen, die ihr vorhergehen oder folgen.

<sup>113</sup> Monaco, *op. cit.*, p. 130.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid., p. 132.

Zusammen bilden diese beiden Konnotationsarten zwei Bedeutungsachsen und geben dem Filmemacher zwei Auswahlmöglichkeiten beim Drehen eines Filmes: welche Auswahl zu treffen ist (paradigmatisch) und wie diese zu schneiden („to edit“) ist (syntagmatisch).

Um das kinematographische Zeichen genauer zu beschreiben, zieht Monaco die Theorie der trichotomischen Gestalt des Zeichens heran, die der amerikanische Semiologe Peter Wollen der semiotischen Theorie Charles Sanders Peirces entliehen hat.<sup>116</sup> Diese Dreiheit wird durch das Ikon, den Index und das Symbol ausgemacht. Das *Ikon* ist dabei das Zeichen, in dem der Signifikant das Signifikat hauptsächlich durch seine Ähnlichkeit repräsentiert, was z.B. ein Portrait oder eine bildliche Darstellung eines Gegenstandes leistet. Der *Index* ist ein Zeichen, welches nicht aufgrund einer Ähnlichkeit auf ein zu Repräsentierendes verweist, sondern weil es eine inhärente Relation zu diesem aufweist. Das kann eine *technische* (z.B. Uhren und Sonnenuhren sind Indexe der Zeit) oder eine *metaphorische* Relation sein. Das *Symbol* schließlich ist ein arbiträres Zeichen, indem der Signifikant weder eine direkte noch eine indexikalische Relation zum Signifikat aufweist, sondern es eher aufgrund einer Konvention repräsentiert, was z.B. Wörter sind. Ikon, Index und Symbol können insgesamt als eher denotative Bedeutungsträger angesehen werden.

Die Theorie der Dreiteilung des filmischen Zeichens Wollens erweitert diejenige von Metz, welche nur die Kategorien des Ikons (short-circuit sign) und des Symbols (konventionelles Zeichen, dass auf der Basis der gesprochenen und geschriebenen Sprache beruht) abdeckt. Neu ist die Kategorie des Index, die sich auf halbem Wege zwischen dem kinematographischen Ikon und dem literarischen Symbol einreicht. Über den Index kann der Film auch konnotative Bedeutung vermitteln: „It suggests a third type of denotation that points directly toward connotation, and may in fact not be understandable without the dimension of connotation.“<sup>117</sup> Der Index beschäftigt sich nämlich direkt mit Ideen, wie z.B. mit der Idee der Hitze, welche im Film durch ein Bild eines Thermometers als Index oder durch Schweiss, warme Farben etc. ausgedrückt werden kann. Der Index ist eine „unique metaphorical power, which it owes to the flexibility of the frame, its ability to say many things at once“.<sup>118</sup> Der Index ist auf der Linie zwischen denotativer und konnotativer Bedeutung nicht deutlich definiert, eher schwankt er zwischen beiden Bedeutungsebenen hin und her, wie auf einem Kontinuum.

<sup>116</sup> Peter Wollen, *Signs and Meaning in the Cinema*, New York, Viking, 1972.

<sup>117</sup> Monaco, *op. cit.*, p. 134.

<sup>118</sup> Ibid.

Es sei noch auf drei Stilmittel verwiesen, über die der Film konnotative Bedeutung vermitteln kann: Metonymie, Synekdoche und Trope. Die *Metonymie* stellt eine Sprachfigur dar, in der ein Detail auf eine Idee oder Objekt anspielt, wie beispielsweise von „der Krone“ gesprochen wird, wenn man den König meint. Als *Synekdote* ist ein Stilmittel zu bezeichnen, indem ein Teil für das Ganze oder das Ganze für einen Teil steht. Ein Beispiel wäre es, wenn man im Film einen Motor oder einen Satz Reifen sieht, was für ein Auto stehen würde. Eine *Trope* ist dagegen ein sprachliches und filmisches Mittel, welches die Struktur des Zeichens in sich umkehrt. Der Signifikant stellt dann nicht mehr das Signifikat dar, sondern etwas anderes. Es ist eine Sinnvertauschung, „a logical twist that gives the elements of a sign – the signifier and the signified – a new relationship to each other“.<sup>119</sup> So ist in strenger denotativer Bedeutung eine Rose eine Rose und nichts anderes, doch sobald die Rose etwas anderes bedeutet, dann wurde eine Drehung („turning“) gemacht, die das Zeichen für alle anderen konnotativen Bedeutungen öffnet. Die Trope wäre somit ein bindendes Element zwischen konnotativer und denotativer Bedeutungsebene. Durch sie erhält der Film ein dynamisches Element, „the image becomes alive: as a connotative Index, in terms of the paradigm of possible shots, in the syntagmatic context of its associations in the film, as it is used metaphorically as a metonymy or a synecdoche“.<sup>120</sup>

Schließlich möchte ich in aller Kürze noch zwei zentrale Elemente der Syntax des Filmes erwähnen. *Mise en scène* – die räumliche Entwicklung und Modifikation des Films, z.B. der Schwenk der Kamera von einem Objekt zum anderen – und *montage* – die zeitliche Modifikation im Film, was z.B. durch den Schnitt erreicht wird. Diese beiden Modifikationsoptionen des filmbaren Materials bieten dem Regisseur die wichtigsten Ausdrucksinstrumente.

Ich habe in diesem Kapitel versucht deutlich zu machen, dass der Spielfilm im Zusammenhang einer generationsgeschichtlichen Fragestellung einen hohen Wert als Quelle für die schwer fassbaren Mentalitäten einer Generation hat. Eine exemplarische Analyse eines Films aus meinem Untersuchungszeitraum soll dieses bestätigen. Weiterhin sollen einige zentrale Elemente und Begriffe der Filmsprache deutlich geworden sein, ohne die eine effektive historische Filmanalyse nicht möglich ist. Der theoretische Teil der Arbeit ist damit beendet. In den folgenden drei Teilen soll nun die Existentialistenbewegung in ihrem Generationszusammenhang auf der Basis der vorangegangenen Überlegungen untersucht werden.

<sup>119</sup> Ibid., p. 140.

<sup>120</sup> Ibid.

## Zweiter Teil

### Die Jugendbewegung der Existentialisten als Generationseinheit

## 1. Die politische und geistige Situation im Paris der Nachkriegszeit

### Die politische Situation in Frankreich 1940–1950 <sup>121</sup>

Die Epoche der Existentialisten war gleichzeitig auch die Epoche der *Libération*, der Befreiung Frankreichs von den deutschen Besatzern. Die Bewegung selbst bildete sich aber erst zum Ende des Weltkrieges hinaus. Da die Erfahrungen des Krieges die von mir untersuchte Generation in sehr starkem Maße beeinflussten, sollte man sich die Ereignisse im Vorfeld der Formierung der Bewegung vergegenwärtigen. Diejenigen, die im Jahre 1940 ungefähr zwanzig Jahre alt waren, bildeten schließlich auch die Generation der Existentialisten.<sup>122</sup> Die Erfahrung der politischen Krise muss für diese Altersgruppe prägende Eindrücke im kollektiven Bewusstsein hinterlassen haben.

Während der deutschen Besatzung von 1940 bis 1944 war die französische Bevölkerung, grob gesagt, in zwei Lager geteilt: auf der einen Seite die sogenannten Kollaborateure, auf der anderen die Résistants, die Widerstandskämpfer. Diese Trennung manifestierte sich durch die überraschend schnelle Niederlage der französischen Armee am 22. Juni 1940 (Armistice). Nach der Niederlage siedelte die neue französische Regierung unter dem Marschall Philippe Pétain (1856–1951) nach Vichy in den unbesetzten Teil Frankreichs über, wo Pétain den neuen *État français* am 10. Juli 1940 ausrief.<sup>123</sup> Das „alte“ Frankreich hingegen gründete in London unter dem General Charles de Gaulle (1890–1970) eine Exilregierung, genannt *La France libre*. Während der Besatzungszeit existierten also zwei Institutionen, die beide beanspruchten, Frankreich zu repräsentieren.

Auf der Seite der Exilregierung formierten sich v.a. Gruppen der politischen Linken, wie Sozialisten, Kommunisten, aber auch ein Teil der alten französischen Armee. Die Anhänger dieser Gruppen bildeten zusammen die Bewegung der *Résistance* gegen die deutschen Okkupanten. Die *Résistance* war ein sehr heterogenes Gebilde und beinhaltete verschiedene Gruppen, wie den *Combat*, den *France-Tireur*, und *Libérer et Fédérer*, die *Front National*, und die

<sup>121</sup> Eine kurze Darstellung eines historisch so komplexen Ereignisses, wie es die Geschichte Frankreichs von 1940–1950 ist, gelingt mir kaum in adäquater Weise. Ein Sammelband, der die Ergebnisse einer interdisziplinären Konferenz an der University of Sussex im April 1994 zusammenfasst, bietet verschiedene Aufsätze, die die Zeit der *Libération* aus multiplen Perspektiven untersuchen: H. R. Kedward/Nancy Wood (Hgg.), *The Liberation of France. Image and Event*, Oxford, Berg Publishers, 1995.

<sup>122</sup> Cf. eine Bemerkung von Boris Vian: „J’avais vingt ans en juin 40.“ – Man kann diese Bemerkung als symptomatisch für eine Generation ansehen, die im besten Jugendalter, womöglich kurz vor Beginn der Lehre oder Universitätsausbildung zum Wehrdienst eingezogen wurde. Der Biograph Vians, Philippe Boggio, bemerkt: „Pour Boris Vian, ce rude privilège façonne sans doute la suite des existences, distingue une génération malmenée, et explique son appétit de vie.“ (Boggio, *op. cit.*, p. 36).

<sup>123</sup> Cf. Jean-Paul Cointet, *Histoire de Vichy*, Paris, Perrin, 2003.

*Organisation civile et militaire*. Diese Diversität kennzeichnet die starke Heterogenität des Widerstandes während der Besatzungszeit. Das Vichy-Regime hingegen setzte sich aus national gerichteten Politikern zusammen. Die Berühmtesten waren der schon erwähnte Marschall Pétain, der Held von Verdun und „Retter Frankreichs“, und Pierre Laval, der Premierminister Pétains. Diese glaubten an die Möglichkeit, ein „Neues Frankreich“ ( *Nouvelle France*) in einem „Neuen Europa“ unter der Hegemonie Hitler-Deutschlands zu verwirklichen. So bot Laval den deutschen Besatzern die Kooperation an. „Der Waffenstillstand“, so ein Historiker, „war für sie ein Mittel zum Zweck, zum Zweck der „Révolution nationale“, aus der die „France nouvelle“ hervorgehen sollte.“<sup>124</sup>

Die Befreiung von den deutschen Besatzungstruppen durch die vereinten amerikanischen und französischen Truppen begann am 6. Juni 1944. Nach dem Pariser Aufstand und dem



Abb. 1: Die Amerikaner in Paris (1944)

Einmarsch der Division unter General Leclerc in die Hauptstadt, unterzeichneten die Deutschen die Kapitulation am 25. August 1944. Simone de Beauvoir erinnert sich an diese Tage der Befreiung in ihren Memoiren *La Force des Choses*, wobei man sich die Gefühle der erlösten Pariser Bevölkerung vorstellen kann: „Nous étions libérés. Dans les rues, les enfants chantaient : *Nous ne les reverrons plus | C'est fini, ils sont foutus*. Et je me répétais : c'est fini, c'est fini. C'est fini : tout commence. [...] Jour et nuit avec nos amis, causant, buvant, flânant, riant, nous fêtions notre délivrance. Et tous ceux qui la

célébraient comme nous devenaient, proches ou lointains, nos amis. Quelle débauche de fraternité ! Les ténèbres qui avaient enfermé la France explosaient. De grands soldats kakis, qui mastiquaient du chewing-gum, témoignaient qu'on pouvait à nouveau franchir les mers. Ils marchaient d'un pas non-chalant et souvent ils titubaient ; ils chantaient et sifflaient en titubant le long des trottoirs et sur les quais des métros ; en titubant ils dansaient le soir dans les bars et de grands rires découvraient leurs dents enfantines.“<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Wolfgang Schmale, *Geschichte Frankreichs*, Stuttgart, Ulmer, 2000, p. 272.

<sup>125</sup> Simone de Beauvoir, *La Force des Choses*, Paris, Gallimard, 1963, p. 13 sq.; cf. auch Annie Cohen-Solal, *op. cit.*

Allerdings blieb die politische Spaltung zwischen den alten Anhängern der Résistance und den Vichy-Kollaborateuren immer noch bestehen. In der sogenannten Phase der *Épuration* kannten die Sieger wenig Gnade mit den Kollaborateuren: Die regionalen *Cours de Justice* verhandelten seit dem 26. Juni 1944 rund 140.000 Fälle und verhängten 6.700 mal die Todesstrafe, wovon 780 ausgeführt wurden. Der *Haute Cour de Justice* verhandelte 108 Fälle, darunter auch Pétains, dessen Todesstrafe in eine lebenslange Freiheitsstrafe umgewandelt wurde, und jenen Lavals, den man am 15. Oktober 1945 erschoss. Doch auch andere Persönlichkeiten fielen der *Épuration* zum Opfer, wie z.B. der Schriftsteller Abel Hermant, den man zu lebenslanger Haft verurteilte. Andere wurden bei Anschlägen getötet, so der Verleger Robert Denoël, der Werke von Céline, Hitler und Rebatet veröffentlichte, am 3. Dezember 1945 auf offener Straße ermordet. Schließlich wurden auch Intellektuelle verhaftet, wobei das prominenteste Beispiel Louis-Ferdinand Céline war. „Les ‚mauvais‘ étaient éliminés, les ‚bons‘ étaient promus“, die „Bösen“ wurden eliminiert, die „Guten“ belohnt, wie Annie Cohen-Solal die politische Praxis dieser Phase beschreibt.<sup>126</sup> Die Vierte Republik konnte das Gleichgewicht zwischen den beiden politischen Seiten nicht mehr halten. Hier setzten sich die Probleme der Dritten Republik weiter fort. Bis zur Gründung der Fünften Republik fand man kein Mittel, die Divergenzen zwischen den politischen Ausrichtungen zu mildern.

Neben diesen politischen Brüchen erlitt Frankreich einschneidende Schäden durch den Krieg: eine durch hunderttausende Tote traumatisierte Bevölkerung, ein enormer ökonomischer Schaden und die Schwächung der internationalen Position und seines Kolonialreiches. Die Zukunft Frankreichs und die Europas blieb ungewiss.

### Das intellektuelle Milieu in Paris vor und während der Zeit der Existentialisten

In diesem Abschnitt geht es um das geistige und intellektuelle Erbe, welches den geistigen Horizont der Existentialisten-Bewegung innerhalb des intellektuellen Feldes in Paris bildete. Das Pariser Milieu der Intellektuellen bestand aus verschiedensten Gruppen und Kreisen, die Ideen- und Gedankengut hatten, welches die Existentialisten aufnahmen und weiter pflegten. Ich spreche dabei jedoch nicht von dem Milieu, das sich an den Universitäten, Institutionen, Ecoles und Akademien etabliert hatte. Mir geht es mehr um die freien und nicht institutionalisierten Intellektuellen, die sich in den Cafés der Stadt als Schriftsteller, Dichter,

<sup>126</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 423.



Romanciers, Philosophen, Künstler oder Filmregisseure trafen, um zu diskutieren oder zu schreiben.

Die erste erwähnenswerte Gruppe waren die Surrealisten.<sup>127</sup> Sie formierten sich um die *Groupe Octobre* und das sogenannte *Collège de 'Pataphysique*. Die *Groupe Octobre* wurde Ende des Monats April 1932 durch den Dichter Jacques Prévert (1900–1977) gegründet.<sup>128</sup> Diese Gruppe um Prévert, „la bande à Prévert“, vereinte sowohl surrealistisches als auch kommunistisches Gedankengut in sich.<sup>129</sup> Man traf sich üblicherweise im Café du Flore am Place de Saint-Germain-des-Prés. Dort konnte man neben Jacques Prévert auch seinem Bruder Pierre Prévert und anderen Mitgliedern der *Groupe Octobre* begegnen: Marcel Duchamel, Jean Lévy, Jean-Paul Le Chanois, Raymond Bassières, Paul Grimault, Louis Chavance, Gilles Margaritis, Maurice Baquet, Marcel Mouloudji und anderen.<sup>130</sup>

Das *Collège de 'Pataphysique* hingegen war eine Gruppe von Schriftstellern und Schauspielern, welche kurz nach dem Krieg, am 11. Mai 1948, gegründet wurde. Hier sah man sich in der Nachfolge des Urvaters des Surrealismus, Alfred Jarry (1873–1907), dem Pionier des Dadaismus und des absurden Theaters.<sup>131</sup> Jarry war der Autor eines grotesken und satirischen Theaterstückes, *Ubu Roi* (1896), einem Klassiker des absurden Theaters, und Erfinder einer besonderen Logik der Absurdität, die er „Pataphysik“ nannte. Ein recht exzentrisches und metaphysisches Gedankengebäude stellt er in seinem Buch *Gestes et Opinions du Docteur Faustroll, pataphysicien* (publ. 1911) dar.<sup>132</sup> Das *Collège* wurde von Raymond Queneau, Boris Vian und François Caradec gegründet, welches sie als Gesellschaft für gelehrte und unnütze Forschung umschrieben („une société de recherche savantes et inutiles“).<sup>133</sup> Die *Cahiers* oder *Dossiers du Collège* waren das Publikationsorgan der Gruppe, in denen unedierte Texte Alfred Jarrys und Beiträge verschiedenster Autoren und Künstler wie von Jacques

<sup>127</sup> Ein zusammenfassendes Exposé zur Bewegung der Surrealisten: Gerard Durozoi, *Histoire du mouvement surréaliste*, Paris, Ed. Hazan, 1997.

<sup>128</sup> Cf. Michel Fauré, *Le Groupe Octobre*, Paris, C. Bourgois, 1977, p. 89.

<sup>129</sup> Die Gruppe reiste aufgrund ihrer Hoffnungen in das sowjetische Modell 1933 nach Moskau. Diese Moskaureisen waren bei französischen Intellektuellen schon so etwas wie eine Tradition, die André Gide 1936, Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir 1962 fortsetzten.

<sup>130</sup> Cf. Boris Vian, *Manuel de Saint-Germain-des-Prés* (1974), Paris, Pauvert, 1997, p. 98 sq. und Boggio, *op. cit.*, p. 139 sq.

<sup>131</sup> *Collège de 'Pataphysique et par ordre de Sa Magnificence Lutembi* (Hg.), *Les très riches heures du Collège de 'Pataphysique*, Paris, Fayard, 2000, p. 14.

<sup>132</sup> Alfred Jarry, *Œuvres complètes*, 3 Bde, hrsg. v. Henri Bordillon, in Zusammenarbeit mit Patrick Besnier und Bernard Le Doze und Mitarbeit Michel Arrivé, Paris, Gallimard, 1972, 1987 und 1988 (= *Bibliothèque de la Pléiade*, Bd. 347).

<sup>133</sup> *Collège de 'Pataphysique*, *op. cit.*, p. 9.

Prévert, Marcel Duhamel, Max Ernst, Henri Jeanson, Jean Ferry, Joan Mirò, Paul Valéry, André Gide, Antonin Artaud und James Joyce veröffentlicht wurden.<sup>134</sup>

Die Bewegung der Surrealisten muss als sehr einflussreiche Bewegung für das intellektuelle Leben in Paris, v.a. in Saint-Germain-des-Prés, während der Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg angesehen werden. Dafür sprechen u.a. auch die Anzahl der berühmten Vertreter dieser intellektuellen Richtung, die entweder selbst Mitglieder der verschiedenen Gruppen waren oder mit ihnen in nahem Kontakt standen. Die Einflüsse des Surrealismus lassen sich aber auch in der Zeit der Besatzung und weiterhin bis in die sechziger Jahre ausmachen.<sup>135</sup>

Eine andere sehr wichtige intellektuelle Gruppierung vor Ankunft des Existentialismus in Paris stellte der Schriftstellerkreis rund um die Persönlichkeit André Gides (1869–1951) dar. Er und das literarische Journal *Nouvelle Revue Française* (NRF) waren das Zentrum eines intellektuellen Zirkels, der sich als sehr einflussreich für das geistige Leben im Frankreich der Zwischenkriegszeit erwies.<sup>136</sup> Die Namen in der Redaktion der NRF, André Gide, Jacques Rivière, Jean Paulhan und André Malraux, kann man, wie auch später diejenigen von Jean-Paul Sartre, Albert Camus und Lemarchand, mit zwei Generationen von Lektoren bei Gallimard verknüpfen.<sup>137</sup> Der Verleger Gaston Gallimard kann als die Integrationspersönlichkeit angesehen werden, die etlichen modernen, kontroversen und innovativen Autoren eine Plattform gab. Für die Generation Gide gab er aus seinem Haus die NRF heraus, für die Generation Sartre war es die Zeitschrift *Les Temps modernes* (die bei Gallimard erschien).<sup>138</sup> Für das intellektuelle Feld rund um Saint-Germain-des-Prés waren Gide und seine NRF so etwas wie das geistige Establishment. Es war erst Sartre und seine Generation, die diese Vorherrschaft brechen konnten und mit denen sich ein neue, sehr einflussreiche Intellektuellenschaft etablieren konnte. Unter diesen befand sich auch eine andere für meinen Untersuchungszusammenhang interessante Persönlichkeit: Raymond Queneau, der als Schriftsteller und Generalsekretär bei Gallimard seit 1941 tätig war. Queneau hatte ein besonders ausgeprägtes Interesse für junge Autoren wie Boris Vian, mit dem er auch

<sup>134</sup> *Qu'est-ce que le Collège de 'Pataphysique ?*, Traktat von 1961, abgedruckt in *ibid.* p. 11.

<sup>135</sup> Cf. Michel Fauré, *Histoire du surréalisme sous l'Occupation*, Paris, Ed. de la Table Ronde, 1982.

<sup>136</sup> Das intellektuelle Leben während der „années Gide“ cf. Michel Winock, *Le siècle des intellectuelles*, Paris, Seuil, 1999, pp. 189–474.

<sup>137</sup> Boggio, *op. cit.*, p. 96 sq. --- auch Winock assoziiert „drei Momente“ des zwanzigsten Jahrhunderts mit „drei Namen: „Maurice Barrès, de l'affaire Dreyfus à la Grande Guerre; André Gide, entre les deux guerres; Jean-Paul Sartre, après la Libération.“ Winock ergänzt: „tout les trois ont marqué leur époque de leur influence, sur plusieurs générations.“ (Winock, *op. cit.* p. 7).

<sup>138</sup> S.u. Kap. IV, 2.

freundschaftlich in enger Beziehung stand.<sup>139</sup> Seine Rolle als Förderer der neuen jungen Intellektuellenkultur sollte nicht unterschätzt werden.

Während der Besatzungszeit formierten sich auch andere, doch kleinere, weniger organisierte und weniger intellektuelle Bewegungen in Paris. Die NRF überlebte während dieser Zeit nur dadurch, dass sie sich auf Seiten der Besatzer begab und ihre politische Ausrichtung pro-faschistische Färbung annahm;<sup>140</sup> die Surrealisten verließen Paris, um sich in Marseille oder den USA wiederzutreffen.<sup>141</sup> Dieser Exodus intellektuellen Kapitals und der anti-intellektuelle Geist des Vichy-Regimes bewirkten ein geistiges Vakuum in der Hauptstadt. Doch unter der drückenden Atmosphäre begann sich das Leben in anderer Form zu regen. Da gab es die kleine Bewegung von Jugendlichen, die sich *Zazous* nannten, und deren Lebensart sehr an die der späteren Existentialisten erinnert.<sup>142</sup> Ein Zazou zu sein, war v.a. eine bestimmte Art sich zu kleiden („une façon de s’habiller“), eine Lebensart. Sie hatten lang frisierte Haare, trugen lange Jacken, enge Hosen und Schuhe mit Einlegesohlen.<sup>143</sup> Boris Vian beschreibt diese Jugendlichen in seinem frühen Roman *Veroquin et le plancton*, den man als Roman dieser Generation bezeichnen kann, folgendermaßen: „Le mâle portait une tignasse frisée et un complet bleu ciel dont la veste lui tombait aux mollets. Trois fentes par-derrière, sept soufflets, deux martingales superposées et un seul bouton pour la fermer. Le pantalon, qui dépassait à peine de la veste, était si étroit que le mollet saillait avec obscénité sous cette sorte d’étrange fourreau. [...] La femelle avait aussi une veste dont dépassait d’un millimètre au moins une ample jupe plissée en tarlatane de l’île Maurice.“<sup>144</sup>

Die Zazous waren in hohem Maße von der amerikanischen Kultur beeinflusst: Sie liebten den Jazz und den „Swing“, welche in diesen Jahren ihren Einzug aus den USA nach Frankreich feierten.<sup>145</sup> Der *Hot-Club de France* (HCF), 1932 gegründet, wurde in den 40er

<sup>139</sup> Boggio, *op. cit.*, p. 90.

<sup>140</sup> Zur Geschichte der NRF während der Besatzungszeit cf. Pierre Hebey, *La NRF des années sombres : 1940–1941: des intellectuels à la dérive*, Paris, Gallimard, 1992 und Claude Martin, *La Nouvelle Revue Française de 1940–1943*, Lyon, Centre d’Etudes Gidiennes, 1975.

<sup>141</sup> Fauré, *Histoire du surréalisme, op. cit.*, pp. 45–51.

<sup>142</sup> Nach Anne-Marie Cazalis handelt es sich bei den Zazous und Existentialisten sogar um dieselbe Bewegung: „... d’autre jeunes gens aperçu en 1943 qui se nommaient alors zazous et qu’on appela existentialistes.“ (Anne-Marie Cazalis, *Mémoires d’une Anne*, Paris, Stock, 1976, p. 71). Man kann diese Gleichsetzung anzweifeln, doch verweist sie auf die großen Ähnlichkeiten zwischen Zazous und Existentialisten.

<sup>143</sup> Jean-Claude Loiseau, *Les Zazous*, Paris, Le Sagittaire, 1977; Rainer Pohl, „Schräge Vögel, mausert euch!“ Von Renitenz, Übermut und Verfolgung der Hamburger Swings und Pariser Zazous, in: *Piraten, Swings und junge Garde: Jugendwiderstand im Nationalsozialismus*, hrsg. v. Wilfried Breyvogel, Bonn, Dietz, 1991, pp. 241–70.

<sup>144</sup> Boris Vian, *Veroquin et le plancton* (1947) in: Boris Vian, *Œuvres*, Bd. 1, hrsg. v. Ursula Kübler, Paris, Fayard, 1999, pp. 126–291, hier: p. 171 sq.

<sup>145</sup> Die Popularisierung des Jazz, sein Eintritt in das Universum der französischen „Massenkultur“, seinen Erfolg als erstes Symptom einer neuen Jugendkultur beschreibt Ludovic Tournès, *La popularisation du jazz en France (1948–1960): les prodromes d’une massification des pratiques musicales*, in: *Revue historique*, 125 (2001), pp. 109–130.

Jahren in diesem Zusammenhang eine sehr wichtige Institution, die neue Musikrichtung des Jazz in Frankreich zu etablieren.<sup>146</sup> Für die Zazous wurde der Tanz zu dieser neuen Musik zum zentralen identitätsstiftenden Element ihrer Bewegung. Sie hielten sich vorwiegend in Cafés, wie dem *Capoulade* an der Ecke des Boulevard Saint-Germain-des-Prés und der Rue Soufflot, oder dem *Dupont-Latin*, Ecke Boulevard Saint-Michel und Rue des Ecoles, auf. Die Zazous interessierten sich fast ausschließlich für die Musik und den Tanz und kultivierten dabei ihre Indifferenz gegenüber politischen und ideologischen Gedankengütern. Deswegen hatte die deutsche Besatzungsmacht nichts gegen das Treiben der Zazous. Die Zazous genossen während der Jahre von 1940 bis 1942 eine relative Freiheit. Sie wurden von den deutschen Besatzern in Ruhe gelassen, da sie weder Gaullisten, Kommunisten noch Juden waren. Wenn sie was gegen das Reich gehabt hätten, dann war ihr Protest stumm und nicht wahrnehmbar gewesen. Sie gaben sich der aktuellen Situation indifferent und uninteressiert hin. Die Zazous tranken auch kein Alkohol, am liebsten bière-grenadine, aber meistens nur Saft. „Ils ne sont qu’ultra-swing“, et même si cela énerva la presse vichyste ou collabo, cela ne constitue pas encore un crime passible de l’emprisonnement.“<sup>147</sup> Doch im Angesicht des fortschreitenden Niedergangs der Allmacht des Dritten Reiches und seiner Alliierten, der immer aktiveren Resistance, der deutschen Repressionen in der Folge von Sabotageakten und der immer weniger populären Vichy-Regierung wurden die französischen Faschisten unruhig. Die „neue Ordnung“ schien in Gefahr und man drang auf schnelle Umsetzung. Über das ganze Jahr 1942 waren die Zazous Opfer einer Hetzkampagne der französischen Faschisten. Die als Abweichler („Français déviationnistes“) stigmatisierten Jugendlichen wurden durch die „chemises bleues“, die Mitgliedern der *Jeunesses populaires françaises* (JPF), verfolgt und traktiert. „Razez le zazou!“ wurde zur neuen Parole dieser Zeit. Im folgenden Jahr fand die Bewegung ein Ende, als deren Mitglieder aufgrund des von Vichy erlassenen Dekrets des *Service du Travail Obligatoire* (STO) zur Zwangsarbeit nach Deutschland deportiert wurden.<sup>148</sup>

Doch es existierte nicht nur großes Interesse für amerikanische Musik, sondern auch für amerikanische Literatur. Schließlich hatte die amerikanische Kultur, schon lange bevor amerikanische Soldaten als Befreier und neue Besatzungsmacht in Paris einzogen, großen Einfluss in Frankreich. Man las die Werke verschiedenster amerikanischer Schriftsteller, die von einigen französischen Intellektuellen, wie Marcel Duhamel, kurz nach dem Ende der

<sup>146</sup> Boggio, *op. cit.*, p. 47 sq.: „Les zazous sont d’abord ‚swing‘ et ‚hot‘, et ils aiment la musique jazzique, les déhanchements, les couleurs vives et la provocation estudiantine depuis la fin des années 30. L’effondrement de l’Europe, la prise de Paris par les troupes allemandes ne sont que les contraintes d’un processus déjà enclenché, et l’occasion de sa radicalisation.“

<sup>147</sup> Ibid., p. 50.

<sup>148</sup> Ibid., p. 52.

Okkupation ins Französische übersetzt wurden. Deren Romane standen repräsentativ für eine Kritik an überkommenen Traditionen, sozialer Ungerechtigkeit, Rassismus und sexueller Diskriminierung. Die bekanntesten Autoren waren William Faulkner, John dos Passos, Erskine Caldwell, Henry Miller, Richard Wright, Thornton Wilder und William Saroyan.<sup>149</sup> Außerdem interessierte man sich für junge und innovative Filmregisseure, wie Orson Welles.<sup>150</sup> Für die Pariser war die amerikanische Kultur ein Mythos, der viele enthusiastisch in seinen Bann zog. So fanden während der Zeit der Libération in Paris regelrechte Jagden auf Amerikaner („chasse à l'Américain“) statt.<sup>151</sup> In Paris erwartete man von der neuen Weltmacht vieles. Simone de Beauvoir gibt von dieser Erwartungshaltung ein Zeugnis: Amerika stand für alles: Jazz, Kino, Literatur. Es war ein unantastbarer Mythos: „c'était un tohubohu d'images légendaires: à penser qu'on pouvait les voir de ses yeux, on avait la tête tournée.“<sup>152</sup> Besonders auf die Jugend übte die amerikanische Kultur in der Nachkriegszeit eine Faszination aus. Doch diese Bewunderung änderte sich bei der direkten Konfrontation mit den Befreiern.<sup>153</sup> Langsam wandelten sich die positiven Gefühle der ehemals so Amerikanophilen und schlug bald in eine regelrechte anti-amerikanische Haltung um.<sup>154</sup>

Ich habe bisher fast nur intellektuelle Gruppierungen und Einflüsse der politisch linken Seite erwähnt. Doch existierten, anders als z.B. in Deutschland, auch Gruppen von politisch rechts gerichteten Intellektuellen. Die wichtigste dieser Gruppierungen war wohl die Bewegung der *Action Française* (AF). Deren Mitglieder scharten sich um ihren geistigen Anführer Charles Maurras. Die „Maurrasiens“ trafen sich ebenfalls in den Cafés am Place de Saint-Germain-des-Prés, im Café de Flore, v.a. aber in der Brasserie Lipp auf der gegenüberliegenden Straßenseite.<sup>155</sup> Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges aber wurde die AF verboten und Maurras wegen Kollaboration mit den Deutschen verurteilt. Für die

<sup>149</sup> Beauvoir, *La Forve*, op. cit., p. 22.

<sup>150</sup> Antoine de Baecque, *Les Cahiers du Cinéma. Histoire d'une revue*, Bd. 1: *À l'assaut du cinéma 1951–1959*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1991, p. 15.

<sup>151</sup> Beauvoir, *La Forve*, op. cit., p. 26.

<sup>152</sup> Ibid., p. 28.

<sup>153</sup> Boggio, op. cit., p. 77 sq.: „Les soldats de la ‚Campagne de France‘, arrachés à leurs coins perdus du Middle West ou la côte Ouest, fascinent les Parisiens mais troublent les amérianophiles.“

<sup>154</sup> Beauvoir, *La Forve*, op. cit., p. 395 sq.: sie kritisiert die amerikanischen Autoren, wie Faulkner, Hemingway, dos Passos, Salinger und Wright, v.a. wegen ihrer antikommunistischen Einstellung. Ihre Haltung ist ein Beispiel für die Desillusion in Bezug auf die amerikanische Kultur in der Nachkriegszeit: „Bref, en littérature comme ailleurs, rien de l'Amérique ne me touchait plus, sinon son passé.“ (p. 397).

<sup>155</sup> Cf. Eugen Weber, *L'Action Française*, übers. aus dem Englischen von Michel Chrestien, Paris, Stock, 1964, p. 44; ebenfalls Vian, *Manuel*, op. cit., p. 89: „Raymond Queneau se rappelle aussi le Lipp comme un centre de bagarre, sans doute parce qu'il était souvent fréquenté par les gens d'AF“, pense-t-il.“; und Léon-Paul Fargue, *Le Piéton de Paris*, Paris Gallimard, 1993, p. 151 berichtet: „Le Café de Flore est connu des Parisiens parce qu'ils le considèrent à juste titre comme un des berceaux de l'Action Française et des *Soirées de Paris* d'Apollinaire. L'A.F. s'est réunie là du temps où il y avait une Affaire Dreyfus et pas encore de néo-boulevard Saint-Germain. Maurras y exposait la Doctrine devant Bainville, Dimier, Montesquiou, Vaugois, et même Souday...“.

Existentialisten hatte diese Bewegung sicherlich weniger Bedeutung, doch sollte man sich dieser Facette des intellektuellen Feldes bewusst sein, schon allein deswegen, da andere Gruppen in dieser Bewegung ihren geistigen Antipoden sahen.<sup>156</sup>

Ich habe oben versucht zu zeigen, dass es sich beim intellektuellen Milieu in Paris vor und während der Jahre des Zweiten Weltkrieges um ein sehr heterogenes Gebilde handelte. Die Bedeutung der Intellektuellen in dieser Zeit ist recht markant, da ihre Romane, Artikel und Pamphlete die politischen und geistigen Einstellungen der gesamten französischen Gesellschaft beeinflussten. Annie Cohen-Solal betont diese Verantwortung der Intellektuellen im Zusammenhang der Ereignisse des Prozesses gegen Pétain und des Todes des Dichters Paul Valéry wie folgt: „Les écrivains, désormais, allaient jouer en ces furieux mois de compte nationaux, de lavage de linge sale entre Français, le rôle redoutable et délicat de héros ou de boucs émissaires, gagnant par-ci, perdant par-là, constituant à ce moment une catégorie nationale, aussi responsable et aussi exposée que les soldats ou les politiciens : les hommes de plume rejoignaient donc les hommes d’épée.“<sup>157</sup>

In der folgenden Nachkriegszeit blieb Paris und das Viertel um den Place de Saint-Germain-des-Prés das intellektuelle Zentrum Frankreichs. Weiterhin übte dieser Ort eine große Anziehungskraft auf die französische Jugend aus. Sie kam nach Paris, um ihre geistigen Vorbilder selbst in den Cafés zu sehen, sie bei der Arbeit zu beobachten und versuchten, in die engen Zirkel dieser geschlossenen intellektuellen Gesellschaft zu dringen. Man wusste, dass Sartre und Beauvoir ihre neuen Werke im Café de Flore oder im Deux Magots schrieben. So wollte man sie treffen und an dem freien Geist, der in Saint-Germain wohnte, teilhaben. Doch warum entstand ein solch noch nie gekanntes Interesse an ein paar, etwas exzentrischen Intellektuellen? Wie kam es dazu, dass für das neue geistige Lebensgefühl ein einziger Ort wie das Viertel von Saint-Germain auserkoren wurde? Wer waren denn diese jungen Leute? Was wollten sie schließlich in Saint-Germain machen? Woher wissen wir überhaupt, dass diese jungen Leute schließlich eine Jugendbewegung ausmachten, die gemeinhin als Existentialisten bekannt wurde? Einen Versuch, diese Fragen zu beantworten, soll die anschließende Untersuchung unternehmen.

<sup>156</sup> Es gibt allerdings eine neue Generation von Maurassiens, Persönlichkeiten, die gerade um 1940 ca. zwanzig Jahre alt waren: Jacques Laurent (geb. 1919), Michel Déon (1919), Pierre Boutang (1916), Philippe Ariès (1914), Raoul Girardet (1917), François Sentein (1920) et Claude Roy (1915) (cf. François Huguenin, *À l’École de l’Action Française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris, Lattès, 1998, p. 462). Erinnert sei daran, dass die Generation der Existentialisten ebenfalls zu dieser Altersklasse gehört (Boris Vian: „J’avais vingt ans en juin 40“, s.o.). Der genaue Zusammenhang zwischen Maurassiens und Existentialisten ist aber nicht evident.

<sup>157</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 421.

## 2. Die Existentialisten: Eine Jugendbewegung

### Vorbemerkung: Was ist eine Jugendbewegung?

Der mit der deutschen Geschichte vertraute Leser dürfte bei der Begegnung mit dem Titel dieser Arbeit etwas verwundert gewesen sein. Die Existentialisten als Jugendbewegung? Ist mit dem Begriff der „Jugendbewegung“ nicht eine ganz bestimmte Jugendbewegung gemeint, nämlich die, die um die Jahrhundertwende in Deutschland entstand und sich in den folgenden Jahren bis 1933 als „Wandervögel“, „Bündische Jugend“ oder „Freideutsche Jugend“ formierte? Die Bezeichnung ist in der Tat präokkupiert. Doch meiner Ansicht nach zu Unrecht.

Ein Blick in enzyklopädische Lexika soll diese Behauptung nachvollziehbar machen. Der jüngste Brockhaus von 1990 definiert den Begriff der Jugendbewegung folgendermaßen: „J.[jugendbewegung] [ist] eine pädagogische, geistige und kulturelle Erneuerungsbewegung, die um 1900 entstand.“<sup>158</sup> Der Große Brockhaus von 1931 dagegen definiert den Begriff allgemeiner: „J.[jugendbewegung] [ist] der von der Jugend als Geschlechterfolge (Generation) zum Ausdruck gebrachte eigene Kulturwille; als geschichtliche Erscheinung verkörpert in der 1908-23 hervorgetretenen Jugend.“<sup>159</sup> Ursprünglich hat man also noch zwischen dem generellen Phänomen einer Jugendbewegung als „Generation“ und einer speziellen „geschichtlichen Erscheinung“ differenziert.

Ich möchte darum den Begriff der Jugendbewegung von den speziellen historischen Konnotationen zugunsten einer allgemeinen Definition befreien. „Jugendbewegung“ soll lediglich eine jugendliche Generationseinheit bezeichnen, wobei mit Jugend die Alterskohorten der 13- bis 25-Jährigen gemeint sind. In dem Untersuchungszusammenhang der Bewegung der Existentialisten sind genauer gesagt die Jugendlichen gemeint, die sich in der Adoleszenzphase (also die 17- bis 25-Jährigen) befinden, in der Phase der Jugend also, wo sich, Mannheim zufolge, die primäre Prägung der Erlebnisschichtung vollziehen. Der Begriff der Jugendbewegung sei nun also im Folgenden in diesem allgemeinen Sinn verstanden.

<sup>158</sup> Art. Jugendbewegung, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 19, Mannheim, F.A. Brockhaus, 1990, p. 257.

<sup>159</sup> Art. Jugendbewegung, in: *Der Große Brockhaus*, Bd. 9, Leipzig, Brockhaus, 1931, p. 486.

## Was ist der „Existentialismus“?

Der Begriff des Existentialismus hat eine doppelte Bedeutung. Einerseits ist er mit einer gewissen philosophischen Denkrichtung zu verbinden. Andererseits ist es ein Begriff, der nicht nur einen Denkstil, sondern auch eine Lebensart beschreibt. Beide Bedeutungen bedürfen näherer Erläuterung. Zunächst gehe ich kurz auf den Existentialismus als historischen Begriff der Philosophie ein.

Seine Anfänge findet der Existentialismus schon in den Werken Søren Kierkegaards (1813–1855) und Fjodor Dostojewskis (1821–1881) im 19. Jahrhundert. Im 20. Jahrhundert wurde der Existentialismus vor allem von zwei deutschen, Martin Heidegger (1889–1976) und Karl Jaspers (1883–1969), und zwei französischen Philosophen, Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) und Jean-Paul Sartre (1905–1980), geprägt. Man sollte hier von zwei verschiedenen Richtungen des Existentialismus ausgehen, da sich einige Unterschiede zwischen der „Philosophie der Existenz“ Heideggers (Heidegger nannte seine Philosophie nicht „Existentialismus“) und dem Existentialismus Sartres ausmachen lassen. In meiner Untersuchung werde ich mich allerdings mit der Philosophie der jüngeren französischen Autoren auseinandersetzen und Heidegger, obwohl er einen wichtigen Einfluss auf die Philosophie Sartres ausübte, außer Acht lassen. Deswegen möchte ich beginnen, eine kleine Einführung in die Philosophie des Existentialismus Sartres zu geben.

Auch für Sartre war das Schlagwort des Existentialismus, obwohl er es anfangs selbst prägte, bald nicht mehr der richtige Ausdruck seines Denkens. Anlässlich eines Kolloquiums, welches im Jahre 1945 durch die Edition du Cerf in Brüssel veranstaltet wurde, äußerte sich Sartre anlässlich einer Frage direkt zu der Natur des Begriffes des Existentialismus: „L’existentialisme? Je ne sais pas ce que c’est. Ma philosophie est une philosophie de l’existence...“.<sup>160</sup> Auch wenn sich Sartre hier von diesem Begriff wie Heidegger entfernt, war er es, der den Begriff des Existentialismus in seinem legendären Vortrag „L’existentialisme est un humanisme“ im Pariser Club Maintenant im Oktober 1945 prägte.<sup>161</sup> Das Wort des Existentialismus gewann im Anschluss dieser Veranstaltung einen ganz neuen Sinn, der den Redner selbst in Erstaunen versetzte. Die Mode des Wortes „Existentialismus“ habe heute, so Sartre, „eine solche Ausbreitung und eine solche Größe erhalten, die ganz und gar nichts bedeutet... In Wirklichkeit ist es eine ganz unskandalöse, ganz schmucklose Doktrin; sie ist

<sup>160</sup> Cf. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 430.

<sup>161</sup> Jean-Paul Sartre, *L’existentialisme est un humanisme* (1945), avec présentation et notes par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard, 1996.



ausschließlich nur im technischen und philosophischen Sinne gedacht“.<sup>162</sup> Für die Geschichte der Bewegung des Existentialismus ist dieser Vortrag von großer Bedeutung, so dass ich darauf etwas später noch genauer eingehen möchte.

Was aber haben wir unter dieser „Philosophie der Existenz“ zu verstehen? Am besten stellt man sich diese Philosophie als gegen jede Metaphysik der Essenz gerichtet vor. Betont wird die Gegnerschaft zu Ideen, wie die eines göttlichen Demiurgen, der den Menschen nach seinem Wort formt. Sartre wendet sich auch prinzipiell gegen jeden Gedanken, der eine Definition des Menschen als solchen voranstellt, wodurch der Mensch in die Definition des Menschen im Allgemeinen gezwängt wird. Er dreht dieses Verhältnis um und lässt die Existenz der Essenz vorangehen. Für ihn steht die Existenz und Freiheit des Menschen an erster Stelle. So lautet auch ein „Axiom“ des Existentialismus: „Der Mensch ist nichts anderes als dass was er aus sich macht“ („L’homme n’est rien d’autre que ce qu’il fait“).<sup>163</sup> Der Mensch ist absolut frei. Doch diese Freiheit ist kein Geschenk, sondern „der Mensch ist zur Freiheit verdammt“: „verdammt, weil, er damit Freiheit ganz Freiheit sein kann, es nichts mehr geben darf, worauf man stehen könnte, keinen Glauben an Gott, keine Wahrheiten und keine Werte. Einsam und hilflos steht der Mensch in einer feindlichen Welt und will im eigenen Entwurf ganz für sich sein. ‚Bodenlos versucht es (Das Fürsichsein) aus dem Bodenlosen Boden hervorzuzaubern, dauernd in Gefahr, wirklich ins Nichts zu versinken.“<sup>164</sup>

Sartre selbst äußerte sich in der Wochenzeitschrift *Action* zur Natur des Existentialismus in einer „Mise au point“ als Verteidigung zu Vorwürfen von kommunistischer Seite: „Que nous reprochez-vous ? D’abord de nous inspirer par Heidegger, philosophe allemand et nazi. Ensuite de prêcher sous le nom d’existentialisme un quiétisme de l’angoisse [...] Je parlerai seulement de l’existentialisme: l’avez-vous seulement défini à vos lecteurs? Pourtant, c’est assez simple [...] L’homme doit se créer sa propre essence ; c’est en se jetant dans le monde, en y souffrant, en y luttant, qu’il se définit peu à peu [...] L’angoisse, loin d’être un obstacle à l’action, en est la condition même [...] L’homme ne peut vouloir que s’il a compris qu’il ne peut compter sur rien d’autre que sur lui-même, qu’il est seul, délaissé sur la terre au milieu de ses responsabilités infinies, sans aide ni secours, sans autre but que celui qu’il se donnera à lui-même, sans autre destin qu celui qu’il se forgera sur cette terre.“<sup>165</sup> Der Mensch solle also sich seine eigene Essenz schaffen. Dabei ist er allein auf sich gestellt. Er ist in die Welt geworfen,

<sup>162</sup> Cf. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 426 sq.

<sup>163</sup> Sartre, *L’existentialisme*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>164</sup> Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins, 2000, p. 650 sq.

<sup>165</sup> Jean-Paul Sartre, À propos de l’existentialisme: Mise au point, in: *Action* vom 29. Dezember 1944, p. 11 (abgedr. in: Michel Contat/Michel Rybalka (Hgg.), *Les Écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 653–658).

ohne Hilfe und ohne Ziel außer dem, welches er sich selbst gibt. Die *angoisse* (ungefähr zu übersetzen mit „Angst“) ist dabei ein zentraler Begriff, die Verlorenheit des einzelnen Menschen in der Welt auszudrücken.

Sartre versuchte, im Gegensatz zu anderen Philosophen, wie beispielsweise Heidegger, seine Philosophie im großen Maßstabe zu verbreiten. Sein Buch *L'Être et le Néant – Das Sein und das Nichts*, so der Titel der deutschen Übersetzung – 1943 erschienen, stellt das Hauptwerk zu Sartres Ontologie dar.<sup>166</sup> In intellektuellen Kreisen wurde *L'Être et le Néant* zu einem großen Erfolg und erlangte einen hohen Bekanntheitsgrad. Für den Großteil der Öffentlichkeit blieb das Werk aber ein Mysterium, da es sich aufgrund seines Umfangs und seiner Komplexität einem populären Zugang verwehrte. Doch Sartres Ziel war es, den Geist seiner neuen Philosophie auf andere Art und Weise einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Aus diesem Grunde veröffentlichte er, über einen Zeitraum von mehreren Jahren, zahlreiche Romane, Theaterstücke, Literaturkritiken und politische Artikel. Eine Auswahl der bekanntesten literarischen Werke ist: *La Nausée* (1938), *Le Mur* (1939), *Les Mouches* (1943), *Huis clos* (1944), *Les Chemins de la liberté* (1945–1949) und *Les Mains sales* (1948).<sup>167</sup> Der ungeheure publizistische Aufwand Sartres hatte Erfolg und machte aus ihm den bekanntesten und populärsten Intellektuellen Frankreichs. Besonders für die Jugend war er, so die zeitgenössische Presse, so etwas wie ein Prophet.

So erklärt sich schließlich auch die eingangs erwähnte andere, nicht-philosophische Bedeutung des Begriffs des Existentialismus. Es handelt sich um den „Existentialismus“, wie er von der zeitgenössischen Presse geschaffen worden ist. „Vom 1. September bis zum 31. Dezember des Jahres 1945“, so Cohen-Solal, „verging kein Tag, ohne dass die Presse nicht an Sartre und den Existentialismus erinnerte, sich auf sie bezog oder erwähnte.“<sup>168</sup> Das Ergebnis der Bemühungen Sartres um eine Popularisierung seiner Philosophie war nicht, wie erwartet, ein besseres Verständnis derselben. Vielmehr verselbstständigte sich eine neue Idee von dem, was Existentialismus sei. Nämlich zu etwas, was der philosophische Ausdruck der neuen, besonderen Lebensart der Jugend war. Die zeitgenössische Presse hatte an dieser Entwicklung großen Anteil. Sie schuf einen Mythos, nach dem Sartres Existentialismus zur ersten und bevorzugten Lebensphilosophie der Jugend avancierte. Damit entsprach die Presse, wie der

<sup>166</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.

<sup>167</sup> Ders., *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938, ders., *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1939, ders., *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1943, ders., *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1944, ders., *Les Chemins de la liberté* (Bd. I: *L'Âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945, Bd. II: *Le Sursis*, Paris, Gallimard, 1945, Bd. III: *La Mort dans l'âme*, Paris, Gallimard, 1949), ders., *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.

<sup>168</sup> „Du 1 septembre au 31 décembre de l'année 1945, il ne se passa pas une journée qui ne vît dans la presse l'évocation, le rappel ou la référence à Sartre et à l'existentialisme.“ (Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 430).

*Samedi-Soir* und der *France-Dimanche*, auch wiederum nur dem Bedürfnis, den Existentialismus zum erwähnenswerten gesellschaftlichen Ereignis aufzubauchen. Erst so konnte der Existentialismus, ursprünglich als nüchterne philosophische Denkrichtung zu verstehen, zu einem populären Phänomen der jungen intellektuellen Welt im Paris der Nachkriegszeit werden. Mit der Geburt dieses Mythos hatte der Begriff des Existentialismus nicht nur die Bedeutung eines philosophischen Bekenntnisses, sondern diente auch als Etikett einer bestimmten Gruppe junger Menschen. Im Nachfolgenden soll der Charakter dieser Jugendlichen und die literarischen Einflüsse auf diese näher und detaillierter untersucht werden.

## Die Existentialisten: Wirklichkeit und Mythos

„Chaque instant tombe à chaque instant dans l'imaginaire ... Les mythes sont les âmes de nos actions et de nos amours. Nous ne pouvons aimer que ce que nous créons.“

Paul Valéry, Lettre sur les Mythes.

Die Alters-Kohorte, die die Mitglieder der von mir untersuchten Jugendbewegung ausmacht, umfasst die Geburtsjahrgänge der Jahre von 1920 bis 1930. Sie waren im Jahre 1940 ungefähr zwanzig Jahre alt und erlebten das Ende des Zweiten Weltkrieges mit um die 25. Die Ereignisse des Krieges, die wirtschaftlichen und politischen Katastrophen wirkten sich auf die Alters-Kohorte als tiefe Erfahrung einer allgemeinen Krise aus. In der Erlebnisschichtung des Individuums macht diese Erfahrung einen sehr wichtigen Faktor aus. Die Ereignisse dieser Schwellenzeit markierten einen historischen Bruch, der von allen, besonders von jungen Menschen, tief empfunden wurde. Mit dem Ende des Krieges, dem Zutagetreten der Greuelthaten der Nazis und den Wirrungen der Nachkriegszeit machte sich ein Gefühl ideologischer und moralischer Orientierungslosigkeit breit. Für einen Großteil der Jugend waren die traditionellen Wertesysteme in Frage gestellt, so dass man sich auf die Suche nach Ersatz für die verlorenen Ideologien machte. Jedoch waren für die neue Generation der Nachkriegszeit, wie schon für die Zazous während der Besatzungszeit, die klassischen Ideologien, hießen sie nun Kommunismus, Sozialismus, Kapitalismus, Gaullismus, Konservatismus oder Faschismus, nicht von Interesse. Die jungen Leute schienen in dieser Zeit nichts anderes als eine Möglichkeit zu suchen, ohne Sorgen und Verantwortung leben zu können. Das Interesse an individueller Lebenserfüllung bekam eine immer wichtigere Bedeutung.

### *Einige Existentialistentypen*

Der Versuch, eine solche neuartige Weltanschauung zu beschreiben, gestaltet sich als sehr schwierig, wenn ich die Gruppe als Ganzes ins Blickfeld nehme. Deshalb möchte ich selektiv vorgehen und einige Phänotypen herausgreifen, um ein allgemeines Bild der Existentialisten zu skizzieren. Dieses methodische Vorgehen kann natürlich nur in dem Bewusstsein geschehen, dass man es hier nicht unbedingt mit einer homogenen Gruppe zu tun hat, auf die sich der Charakter der einzelnen Phänotypen übertragen ließe. Doch lässt es die Quellenlage

nicht zu, ein der Wirklichkeit getreues Abbild der sozialen Gruppe der Existentialisten nachzubilden. Ich werde mich jedoch bemühen, ein einigermaßen scharfes Bild der Bewegung zu konstruieren. In Erinnerung sei an dieser Stelle allerdings noch gerufen, dass unsere Vorstellung von der historischen Bewegung der Existentialisten insofern verschwommen bleibt, wie die Legenden- und Mythenbildung durch die öffentliche Darstellung durch Zeitungen und die darauffolgende Fehlrezeption die genuin historische Wahrnehmung verfälscht. Ich werde aber versuchen, diese beiden Bilder der Existentialisten zu berücksichtigen und auseinanderzuhalten, um alles von Relevanz darzustellen, dabei aber nichts unzulässigerweise zu vermischen.

Den ersten Existentialisten, den ich hier kurz beschreiben möchte, ist der Schriftsteller Boris Vian. Schon seine soziale Herkunft aus einer gut-bürgerlichen Familie aus den Vororten von Paris kann als idealtypisches Merkmal des Existentialisten gelten. Vian erhielt eine höhere Ausbildung zum Ingenieur, verließ aber bald diese Laufbahn, um sich dem Pariser Intellektuellenmilieu als junger, unkonventioneller Schriftsteller anzuschließen. Seinen Bekanntheitsgrad verdankte er vor allem seinem Ruf als Erfinder und Organisator der sogenannten *surprise-parties*, die sich im Milieu Saint-Germains bald großer Popularität erfreuten. Vian galt als früher Werber für den Jazz und tat sich selbst auch als Trompetenspieler hervor, wofür er übrigens später in den Zeitungen am bekanntesten war. Auf diesen Festen in privatem Rahmen begegneten sich sowohl bekannte Intellektuelle, wie Sartre, Camus und Merleau-Ponty, als auch die jungen Leute, die hier eine Möglichkeit sahen, zu tanzen und sich dabei in etwas exklusiverer Gesellschaft aufzuhalten. Nicht unerwähnt sollte sein publizistisches Engagement als Verfasser von provokanten Artikeln im Journal Sartres, den *Temps modernes*, bleiben, in denen er als *Menteur*, als „Lügner“, die Vorgänge hinter den Kulissen des Magazins satirisch beschrieb und dabei nicht unwesentlich gegen den Mythos Sartre vorging.<sup>169</sup> Allerdings galt Vian als Anhänger Sartres, der ihn an vielen Stellen, in seiner ihm eigenen drastischen Art, vehement gegen seine Kritiker verteidigte.<sup>170</sup> Vian kann als gesellschaftlicher Nabel von Saint-Germain angesehen werden, dessen Mittelposition als ein im intellektuellen Feld etablierter Autor und engagierter Gesellschaftsmensch als Brücke zwischen den engen und geschlossenen Zirkeln der Intellektuellen und der von Tanz und Jazz begeisterten Jugend fungierte. Auf diese Rolle Vians werde ich später noch zu sprechen kommen, wenn ich seine einflussreiche Bedeutung als Schriftsteller genauer untersuche.

<sup>169</sup> Erschienen in den *Temps modernes* jeweils unter dem Titel „Chroniques du menteur“, abgedruckt in: Boris Vian, *Chroniques du menteur*, Paris, C. Bourgois, 1974.

<sup>170</sup> Exemplarisch hervorzuheben ist sein Artikel , Sartre et la merde, in: *La Rue*, 12. Juli 1946.

Als weitere typische und bekannte Persönlichkeiten der Bewegung können Juliette Gréco und Anne-Marie Cazalis gelten. Juliette Gréco, genannt Jujube, eine noch heute bekannte französische Chanson-Sängerin, galt zunächst für die zeitgenössische Presse als Modell-Existentialistin. Zumindest kann man das auch für das heute noch gängige, stereotype Bild der Existentialistin sagen, die, stets schwarz gekleidet auftretend, in billigen Hotelzimmern wohnend ein bohémehaftes Leben führte. Die Beschreibungen der „Muse des Existentialismus“ durch die Zeitgenossen entsprechen meist dieser stereotypen Vorstellung: „Une existentialiste, à bien y regarder, il en est peut-être une. Une très belle fille étrange à l’allure de pauvre, coiffée ‘à la noyée’, comme dit la presse, et habillée de vêtements de garçon retailés. Cafardeuse, revenue du néant, le vrai, muette devant les autres, mais tendue par l’ambition de se sauver sur les planches.“<sup>171</sup>

Auch andere sahen in dem stillen, schüchternen Mädchen die Wahrwerdung aller Vorstellungen des ganz in seiner Existenz versunkenen Menschens, den, der Meinung des Chronisten Arnaud Hofmarcher nach, schon Kierkegaard so gesehen habe: „Kierkegaard, alors en vogue, note dans ses *Étapes sur le chemin de la vie*: ‘L’idée de la Femme est une généralité qui ne se puise en aucune femme particulière.’ Faut-il faire“, so Hofmarcher weiter, „une exception pour Juliette Gréco, à la fois symbole et quintessence de la jeune fille existentialiste?“<sup>172</sup> Nicht nur aus diesen Kommentaren spricht die Überzeugung, dass es sich bei Gréco wirklich um die Existentialistin schlechthin gehandelt habe. Allein das Bildmaterial, das Marcelle Routier in einem Bildband zusammengestellt hat, zeugt von der Wirkung, die die äußere Erscheinung der Person und ihre Lebensweise auf die breite Öffentlichkeit hatten.<sup>173</sup>

Juliette Gréco entsprach, wie Vian, auch ihrer sozialen Herkunft nach dem klassischen Profil der Existentialisten. Sie ist ebenfalls in einer gut-bürgerlichen Familie groß geworden und wurde zudem noch einer strengen religiösen Erziehung unterzogen. Der Beginn des Krieges hinterließ bei ihr einen tiefen Eindruck, zumal er auch mit der Deportation ihrer als Offizierin tätigen Mutter verbunden war. Gréco beschreibt dieses Erlebnis selbst in ihren eindrucksvollen Memoiren: „Jujube reste songeuse mais les événements cet été-là vont prendre une tournure dramatique. 1939. La guerre est déclarée. Nous ne rentrerons pas à Paris. ‘La guerre, oui, mes enfants, la Guerre. Il faut défendre la patrie contre l’envahisseur...’ Possible, pense Jujube, mais c’est l’été, et puis les moissons. On va battre le blé, vendanger, danser, faire des repas de fête et s’amuser. Est-ce que ça va changer quelque chose ? Qu’est-ce

<sup>171</sup> Boggio, *op. cit.*, p. 152.

<sup>172</sup> Arnaud Hofmarcher, *Les Deux Magots. Chronique d’un Café littéraire*, Paris, Le cherche midi éditeur, 1994, p. 89.

<sup>173</sup> Marcelle Routier, *Saint-Germain-des-Prés*, Paris, Ed. R.P.M., 1950, ohne Paginierung.

que c'est que la guerre en réalité ? Où est le front et sur quel terrain les soldats vont-ils se



Abb. 2: Gréco mit Roger Vadim („deux existentialistes pauvres“) im Eingang einer „cave existentialiste“. Man beachte die im Bild und im Zitat rechts oben zum Ausdruck kommende „existentialistische“ Melancholie!

battre ? La guerre, Jujube a appris ce mot dans ses livres de classe, mais il lui apparaît soudainement totalement abstrait. Elle n'a jamais cru que cela pouvait devenir concret. Elle pensait qu'une telle stupidité ne pouvait exister qu'entre les pages de son livre d'histoire de France, ces propos sanglants ne pouvant être inventés que pour faire peur aux enfants. Cet amas de morts inutiles, ces raisons contradictoires lui semblent être le comble de la bêtise et de la méchanceté. Et voilà qu'il faut y croire.“<sup>174</sup>

Die etwas naive Art, dieses historische Ereignis zu betrachten, ist auffällig. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch ihr in diesem Zitat ausgedrücktes Unverständnis, dass ein Ereignis, wie ein Krieg,

mit dem sie, wie sie meint, nichts zu tun habe, ihr Leben in solch einer Art beeinflusst. Ist ihre Aussage, dass der Krieg nun nicht so wichtig

sei, wenn man gerade tanzen und feiern, sich

amüsieren und den Sommer genießen wolle, nicht symptomatisch für die allgemeine Indifferenz der Pariser Jugendlichen, die eine konsequent apolitische Haltung pflegten? Für viele junge Leute war es nicht direkt einsichtig, welcher Zusammenhang zwischen den nationalen Konflikten und ihren persönlichen Interessen herrschte. Typisch für die hier herausgegriffenen Jugendlichen war das Fehlen jeglicher patriotischen Gefühle, wie sie der August-Generation von 1914 noch anzusehen waren. Der Anfang des Zweiten Weltkrieges wurde nicht mit einem solchen Enthusiasmus begrüßt, wie man das zu Beginn des Ersten Weltkrieges tat. Anstelle der Begeisterung machte sich unter den jungen Leuten Irritation und Sorge um die bevorstehende Zukunft breit. Diese Unsicherheit verging auch nicht während

<sup>174</sup> Juliette Gréco, *Jujube*, Paris, Stock, 1982, p. 41.

der Jahre des Krieges und der Besatzung; sie setzte sich vielmehr in der Erlebnisschichtung dieser Generation fest.

Juliette Gréco hatte ein reges Interesse an Literatur und Poesie. Sie schätzte letztere höher als die Philosophie ein, der sie nichtsdestotrotz ein, wenn auch geringfügiges, Interesse entgegenbrachte. Auch sie entdeckte die Welt von Saint-Germain, „seine Cafés, in die sie sich Eintritt verschaffen und sich setzen wollte“.<sup>175</sup> Ihre Erzählung von ihrer Einführung in die Kreise der Pariser Intellektuellen lässt erahnen, wie viele andere den Zutritt zu dieser exklusiven Gesellschaft in dieser Weise versucht haben mögen. Ihr Beispiel erzählt von einem erfolgreichen Versuch, den bekannten Schriftstellern und Intellektuellen zu begegnen: „Jujube et sa sœur [...] fréquentent le très intellectuel bar du Pont-Royal. On peut y voir Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Camus, etc. Elles y croisent les écrivains de la N.R.F. toute proche et c'est là que Jujube fait la connaissance de Maurice Merleau-Ponty qui se prend pour elle d'une grande affection.“<sup>176</sup>

Es war wohl Glück, dass die junge Frau einen besonderen Eindruck auf den Philosophen Merleau-Ponty machte, mit dem sie in der folgenden Zeit ein Liebesverhältnis pflegen sollte. So war sie zumindest als Begleiterin in die erlesenen Kreise im Umfeld der NRF aufgenommen. Doch Gréco blieb nicht nur der Groupie am Rande der Szenerie. Ihr Auftreten, stets von einer eindrucksvollen ruhigen und sanften Art, machte sie in der Welt von Saint-Germain-des-Prés zu einer beachteten Persönlichkeit. Ihr eigentlicher Ruhm begann aber erst, als ihre Freunde sie überredeten, eine Karriere als Sängerin zu beginnen. Mit Hilfe der Kompositionen Joseph Kosmas und der Texte Sartres und anderer wurde sie schließlich eine berühmte Sängerin französischer Chansons. Ein Beispiel soll die Originalität dieser Texte verdeutlichen: eine „existentialistische Hymne“, die voller Anspielungen auf die existentialistische Philosophie, ihre Protagonisten und deren Werke ist:

*Je n'ai plus rien dans l'existence  
Que cette essence qui me définit  
Car l'existence précède l'essence  
Et c'est pour ça que l'argent me fuit.  
J'ai lu les livres de Jean-Paul Sartre  
Simone de Beauvoir et Merleau-Ponty  
Mais c'est tout le temps le même désastre  
Même pauvre tu es libre, tu te choisis.  
J'ai bien essayé autre chose,  
Maurice Blanchot et Albert Camus.  
Absurde faux-pas ! c'est la même chose  
Tout n'est qu'un vaste malentendu.*

<sup>175</sup> Ibid., p. 77.

<sup>176</sup> Ibid., p. 87 sq.



*Demain Sysiphe, angoisse, morale,  
Aminadab Nausée et compagnie  
C'est tout le temps le même désastre,  
Car même au Flore, plus de crédit !<sup>177</sup>*

Chansons bildeten im Übrigen eine wichtige Artikulationsform der existentialistischen Jugendkultur. Sänger und Sängerinnen von Barbara und Jacques Brel, über Georges Brassens und Mouloudji bis Boris Vian ließen sich von existentialistischer Literatur und Philosophie beeinflussen und inspirieren. Typisch für die Chansons der Zeit war die Thematisierung der existentialistischen Topoi, wie der des Absurden, der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Liebe, des Todes oder auch des Blickes.<sup>178</sup>



Abb. 3: Anne-Marie Cazalis und Juliette Gréco

In einem Café traf Gréco eines Tages Anne-Marie Cazalis, die am Tisch mit Sartre und Simone de Beauvoir saß. Dieses Mädchen, in einer gewissen Art selbstbewusster und direkter als Gréco auftretend, war neben Vian und Gréco eine der typischen Repräsentanten des gesellschaftlichen Lebens von Saint-

Germain. Ihre äußere Erscheinung war nach Grécos Worten wie folgt: „Ses cheveux flamboyants et bouclés étaient retenus par un ruban de soie verte. Elle portait une robe moulante de velours noir et jouait l'innocence. Elle l'a toujours jouée, même dans le malheur. Elle est protestante et reste imprégnée de cette éducation particulière qui lui va toujours si bien à l'humour. Elle connaissait les journalistes, les écrivains, les personnalités les plus fascinantes de l'instant. Travaillant avec les uns, babillant avec les autres.“<sup>179</sup>

Im Auftreten so verschieden von der schweigsamen Gréco, war Cazalis auch durch eine, für sie typische, spektakuläre Aktion in die Kreise des hohen Milieus um Jean-Paul Sartre gerückt. Als Journalistin des Boulevard-Blattes *France-Dimanche* hatte sie den Auftrag, die Mutter Jean-Paul Sartres, bei welcher der Philosoph zu der Zeit noch wohnte, zu photographieren. Der Auftrag wurde ausgeführt, ein Photo erschien in der Zeitung, nur stellte es nicht die Madame Mancy dar, die man dort zu zeigen beabsichtigte. Dieses Missverständnis rief den Protest Sartres hervor und die entschuldigende Geste, die Cazalis ihm darauf

<sup>177</sup> Ibid., p. 129.

<sup>178</sup> Ausführlich behandelt diese Beziehung zwischen Chansons und Existentialismus die Habilitationsschrift der Innsbrucker Romanistin Ursula Mathis, *Existentialismus und französisches Chanson*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.

<sup>179</sup> Gréco, p. 102.

entgegenbrachte, muss ihre Wirkung getan haben. Denn danach waren die beiden miteinander befreundet und die Anekdote brachte Cazalis die Aufnahme in die Kreise der Literaten. Sie selbst kam ebenfalls aus bürgerlicher Familie, erhielt eine protestantische Bildung, erlebte auch schon während ihrer Kindheit längere Aufenthalte in Deutschland und China. Ihre Bemühungen, sich ebenfalls als Dichterin zu versuchen, wurden 1946 mit dem Prix Paul Valéry der Poesie belohnt, und auch sonst wurden ihre etwas tristen und melancholischen Gedichte von ihren Freunden geschätzt.

Sie selbst bezeichnete sich als Existentialistin, doch nicht im Sinne der philosophischen Denkrichtung. Sie unterscheidet in ihren Memoiren ebenfalls zwischen zwei Bedeutungen des Wortes: Einerseits sieht sie im Existentialismus eine Philosophie, die sich aus den Schriften Sartres ergibt und von der sie, wie sie selbst zugibt, nicht viel weiß, andererseits gibt es den Existentialismus wie er, ihrer Meinung nach, von der Presse geprägt wurde und der die Natur der Lebensart der Jugend der Nachkriegszeit ausdrückte. Im Zusammenhang mit der Hochzeit Juliette Grécos, bei der die Presse, aufgrund des Verlustes der Modell-Existentialistin an die bürgerliche Ehe, den „Tod“ des Existentialismus eingetreten sah, erklärt Cazalis in ihren Memoiren, was der Existentialismus für sie bedeutete: „Quand elle s'est mariée, les journaux ont annoncé la mort de l'existentialisme. Ils n'avaient que cinq ans de retard. L'existentialisme était mort en 1948. Je ne parle pas de la philosophie du même nom ; je ne sais si elle est morte ni si elle est jamais née. L'existentialisme que visait ces journaux, c'était notre jeunesse. Et c'est elle qui a pris fin au commencement de la guerre froide.“<sup>180</sup>

In diesem Sinne, dass der Existentialismus schlicht der Ausdruck für ihre erlebte Jugendzeit ist, benutzt Cazalis den Begriff am meisten. Für sie war das Phänomen des Existentialismus ein Phänomen ihrer Jugend, ihrer Generation. Ihrer Meinung nach besitze jede Generation einen ihr typischen Charakter: „La jeunesse refuse de se voir comme un âge de la vie. Elle s' imagine être une espèce mortelle. Chaque génération a son mythe de la mort jeune et ses moribonds exemplaires. Au siècle dernier, la mort à vingt ans s'appelait tuberculose. Les surréalistes lui donnèrent le nom de suicide. Depuis 1935, elle se nomme la guerre. Après 1945, on aimait les sports, la politique, la nuit, les héros de la Série noire, le judo. On découvrait la science-fiction, les origines du jazz et toutes les libertés. Nul ne songeait plus à mourir de langueur. Pour mourir de langueur, il faut arrêter le temps. Et le temps, il y a trente ans, prenait le mors aux dents. La mort, notre mort mutuelle, serait brusque et violente. Il fallait qu'elle fût toujours présente, menaçante, mais sans signes extérieurs précis.“<sup>181</sup>

<sup>180</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 104.

<sup>181</sup> Ibid., p. 16.

Die Rede vom Mythos des frühen Todes, den Cazalis hier als jeder Generation anhängiges Phänomen andeutet, entspricht der manchmal recht pessimistischen Sichtweise der Autorin. Diese Stellen sind auch deshalb interessant, da sie zeigen, dass sich die Existentialisten, wenigstens im Nachhinein, nicht nur unbekümmert um die Sorgen der Welt amüsierten, sondern sich auch des tiefen Pessimismus, der ihren Aktivismus in gewisser Weise begründete, bewusst waren. Die Aktivitäten, denen sich die Jugend vorzugsweise hingab, der Sport, Jazz und Tanz, die in einer, den Alten unverständlich unsensiblen Weise ausgeführt wurden, finden noch an anderer Stelle eine Erwähnung: „La Libération trouva donc un certain nombre de jeunes gens non pas surpris mais préparés. [...] Le succès de Sartre, celui des romans américains, du jazz, de Camus, n'étonna que les observateurs aveugles qui virent brusquement leurs fils de vingt ans rédiger les éditoriaux politiques du journal *Combat*. Ces fils avaient aimé entendre de la musique de jazz et ils avaient formé eux-mêmes des orchestres. [...] Leurs danse était chaste. Les hommes de la génération précédente se rappelaient encore avec émotions les doux tangos de leurs jeunesse. Le jazz leur semblait incompréhensible. Cet enfer-là n'était pas pour eux. Le jitterbug plut aux existentialistes parce que c'était une danse violente et abstraite, qui rapproche et repousse pour rapprocher encore. Mais sans équivoque et sans passion. „Je trouve que la danse qui anime ces jeunes gens, écrivait Sartre, n'a rien de cynique et de sensuel. C'est une exercice violent, gai, sain, qui, physiquement, leur fait le plus grand bien et ils sont beaucoup trop fatigués ensuite pour avoir aucune pensée lascive.“<sup>182</sup>

Der amerikanische Jazz, die Gewaltsamkeit im Tanz dieser Jugendlichen scheinen Indikatoren einer neu gefundenen Ausdrucksform dieser Generation zu sein. Cazalis legt ausdrücklich den Akzent auf die Unterschiede zwischen den Generationen. Schon die Angehörigen der vorhergehenden Generation seien unfähig, Verständnis für diese Ausdrucksformen aufzubringen. Sartre wird für dieses Unverständnis nicht nur einmal exemplarisch genannt. Der vom Tanz nicht sehr begeisterte Sartre versuchte zwar gegenüber diesem Jugendphänomen offen zu sein, er hörte sich auch die begeisterten Vorträge des Jazzfanatikers Vian geduldig an, doch konnte er wenig Verständnis dafür aufbringen. Der Jazz und der Tanz, „Swing“ oder „Jitterbug“, blieben ihm fremd. Die Gewalttätigkeit und die auf reine physische Aktion beschränkte Tätigkeit des Tanzes befremdeten, ja besorgten ihn.

Es ist, wie Cazalis es nennt, die „Keuschheit“ (*la chasteté*), die nicht so recht ins Bild des „Jitterbugs“ passen will, der der Beschreibung nach ein Tanz ist, der ganz und gar physisch bestimmt ist. Das Wort der Keuschheit hat nicht nur zentrale Bedeutung bei Cazalis, auch die

<sup>182</sup> Ibid., p. 83.

verschiedenen Zeitungen beschreiben die jungen Existentialisten als keusch. Ein Beispiel ist ein Artikel im *Samedi-Soir*, in dem ein Journalist, unter einem recht sarkastisch formulierten Titel, die Existentialisten folgendermaßen als beinahe asexuell beschreibt: „Au café de Flore, les garçons et les filles s’embrassent, pour un oui, pour un non, sur les joues. L’Étranger est impressionné. Cela laisse supposer des tas de choses horriblement audacieuses dans l’intimité. En fait il ne s’agit que d’un bluff éhonté. Dans l’intimité de l’existentialisme, il ne se passe rien, rien, absolument rien. C’en est révoltant...”<sup>183</sup>

Doch auch wenn man von der Polemik der Presse absieht, lässt sich eine gewisse Ambiguität im Verhalten der Jugendlichen ausmachen. Ihr sexueller Ausdruckswille wirkte auf der einen Seite so, als wolle er sich in aller Freiheit ausbreiten, auf der anderen Seite aber auch sehr gehemmt, als ob die Last der traditionellen Moral und Religion auf den jungen Leuten noch immer lastete. Die Presse sah in diesen Verwirrungen der Jugendlichen aber explizit eine moralische Fehlleitung und suchte den Urheber dieser moralischen Verderbung schnell in der Person Jean-Paul Sartres. Richtiger aber ist, dass es sich bei den tanzenden Jugendlichen nicht um sexuell Irregeleitete handelte. Vielmehr steht hinter dem Erfolg der Jazzmusik und des Tanzes ein Wille seitens der neuen Jugend, alte sexuelle Zwänge zu überkommen und ein



Abb. 4: Dolores Vanetti, J.-L. Bost, Jean Cau, Jean Genet, Sartre in der Bar des Pont-Royal

freieres und natürlicheres Verhältnis zur Sexualität zu gewinnen. Sowohl die populäre Presse als auch der besorgte Sartre haben diesen recht harmlosen Beweggrund der Jugendlichen im Grunde verkannt.

Unsicherheiten, diese gewollte Freiheit voll auszuleben, waren den jungen Existentialisten aber gleichwohl eigen. Sicherlich kann man Gründe dafür in der Erlebnisschichtung der Generation suchen, deren Selbstbewusstsein noch nicht so sehr gekräftigt war, dass man

<sup>183</sup> François Chevais, Isidore Isou veut enseigner l’Amour à Saint-Germain-des-Prés, le quartier le plus chaste de Paris, in: *Samedi-Soir* vom 8. Januar 1949, abgedr. in: Boris Vian, *Manuel*, op. cit., p. 75. Andere Artikel sind in folgenden Zeitungen zu finden: *Hebdo-Latin* vom November 1949, *Carrefour* vom 2. Februar 1949 und *Bulletin des Lettres* vom 15. Februar 1949.

sich im Angesicht der bedrückenden Angst, die man während des Krieges verspürt hatte, über die traditionellen moralischen Regeln so einfach hinwegsetzen konnte. Cazalis drückt dieses Gefühl der Angst an einer anderen Stelle aus, allerdings nicht ohne einen hoffnungsvollen Zusatz, dass diese ihre Generation doch noch ihre Stunde und ihre Chancen zu erwarten habe: „Il n’y a eu aucun rapport entre cette après-guerre de celle de 1918. Les jeunes gens qui avaient eu vingt ans au lendemain de l’autre armistice avaient vécu sous la menace d’être tués dans des trous de rats. Ils n’envisageaient absolument rien d’autre. L’armistice les trouva brusquement stupéfaits d’être encore vivant. Entre 1940 et 1945, une autre génération avait attendu. Elle avait risqué la déportation, le S.T.O., les bombardements, certains avaient volontairement choisi ces dangers en s’engageant dans la Résistance. Mais jamais, même dans les moments les plus sombres, elle n’avait eu l’impression de se trouver devant un mur. Elle se savait ‚mis entre parenthèses‘, mais que demain son heure allait venir. Elle était décidée à ne pas rater les occasions.“<sup>184</sup> Denn trotz der traumatisierenden Erfahrung des Krieges sei ihre Generation der Existentialisten, so Cazalis, die neue Hoffnung und ein Neuanfang in den Jahren nach Kriegsende. Was sich im Tanz, der so wie wenig anderes an einer solch prominenten Stelle im Leben der Existentialisten steht, also ausdrückt, ist einerseits eine noch nicht ganz überwundene Unsicherheit, aber auch schon ein neu aufkeimender Optimismus einer etwas naiven Sehnsucht nach völliger individueller Freiheit.

Soweit die zeitgenössischen Eindrücke einer idealtypischen Existentialistin. Zu erwähnen bleiben aber auch noch andere Persönlichkeiten, die man auch als Existentialisten bezeichnen darf. So z.B. der Schriftsteller und Filmregisseur Alexandre Astruc (geb. 1923), ein naher Freund Grécos und Cazalis’, dessen Verdienste in der Entwicklung des neuen französischen Kinos noch später Anlass geben werden, ein paar weitere Worte über ihn zu verlieren. Auch der Übersetzer der amerikanischen Romane, welche in der *Collection Serie Noire* unter der Herausgeberschaft Marcel Duhamels bei Gallimard erschienen, Jacques-Laurent Bost (1916–1990), soll aufgrund seiner Mitgliedschaft zum engen Kreis um Simone de Beauvoir und seiner Mithilfe bei Film- und Theaterprojekten Satres, wie beispielsweise bei der Inszenierung des Films *Les Jeux sont faits*, nicht unerwähnt bleiben. Dem Kreise vertrauter Freunde um Beauvoir gehörten desweiteren noch Nathalie Sorokene, sowie das Geschwisterpaar Olga und Wanda Kosakiewicz an. Ferner sollte man den Schriftsteller Jean Cau (1925–1993) nicht vergessen, der in den Jahren von 1946 bis 1957 Sartre als Sekretär seine Dienste leistete. Schließlich, um die Auflistung der Namen einiger wichtiger Personen zu beenden, kann man

<sup>184</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 82 sq.

die Gründergeneration der *Temps modernes* aus der Bewegung der Existentialisten entstammend ansehen. Zu diesen gehörten in erster Linie die Schriftsteller Michel Leiris, Raymond Aron, Albert Ollivier und Jean Paulhan. Diese Aufzählung von Namen soll nicht den Anspruch haben, die Mitglieder der Bewegung in vollständiger Weise beim Namen zu nennen. Es handelt sich dabei lediglich um Personen, die einen gewissen Bekanntheitsgrad erlangen konnten. Die Erwähnung dieser Namen soll einen ungefähren Eindruck davon geben, welchen Typ von Charakteren das Profil der Existentialistenbewegung ausmachte.

Folgendes kann man also nun über den Charakter der Existentialisten resümieren. Einer der wichtigsten Ausdrücke des neuen Lebensgefühls war der moderne Tanz zu der in Frankreich populär werdenden Jazzmusik. Man kann dabei auch eine recht anti-politische und anti-ideologische Einstellung, eine Tendenz zur Ignoranz oder einen Bedarf, sich von der aktuellen Tagespolitik abzulenken, beobachten. Diese scheinbare Leichtigkeit und Nonchalance der Existentialisten gab der öffentlichen Meinung Anlass zu Irritation und Skepsis. Man sah da eine neue Jugend heranwachsen, die ohne jegliche Ideologie, ohne politische Meinungen, ohne Ziele war. Das einzige, für das diese Jugendlichen Begeisterung aufbrachten, war ein neuer Kult der Musik und des Tanzes.

### *Die Existentialisten und Sartre im Spiegel der Boulevardpresse*

Was für ein Zusammenhang aber bestand zwischen dieser Lebensart und der Philosophie Sartres? Gibt es irgendeinen Grund, diese jungen Leute als „Existentialisten“ oder sogar „Sartriens“<sup>185</sup> zu bezeichnen? Meines Erachtens kann man tatsächlich davon sprechen, dass Sartre und seine Existenzphilosophie einen Einfluss auf diese neue Weltanschauung hatte. Ich glaube nicht, dass jeder Sartres philosophische Gedanken in aller Tiefe rezipiert und verstanden hatte, doch ich möchte versuchen zu zeigen, dass sich Beziehungen zwischen beiden finden lassen. Zunächst möchte ich aber auf die Verbindung von Sartre und der Jugend eingehen, die einerseits die am meisten evidente aber auch die am wenigsten realistische war. Es ist dieses der von der Pariser Boulevardpresse geschaffene Mythos der „Troglodytes“ von Saint-Germain-des-Prés.

Alles begann wohl mit einem Artikel von Jacques Robert, der unter dem Titel „Voici comment vivent les troglodytes de Saint-Germain-des-Prés“ am 3. Mai 1947 im *Samedi-Soir* erschien.<sup>186</sup> Der Journalist Robert berichtete darin als „Kenner“ der Existentialisten-Szene von

<sup>185</sup> So z.B. Boggio, *op. cit.*, p. 116 sq.

<sup>186</sup> Jacques Robert, Voici comment vivent les troglodytes de Saint-Germain-des-Prés, in: *Samedi-Soir* vom 3. Mai 1947, p. 6.

seinen Eindrücken, die er von den Existentialisten im Pariser Tanzclub „Tabou“, auf den ich später noch ausführlich zu sprechen kommen, gesammelt hatte. Die Welt von Saint-Germain-des-Prés, die Robert hier in der Wochenzeitschrift beschreibt, ist keineswegs ein realistisches Bild. Doch die Legende vom Existentialismus formte für die zeitgenössische Öffentlichkeit sein populäres, stereotypes und gängiges Abbild. Der Artikel ist eine Sammlung von Vorurteilen, polemischen Behauptungen und Verurteilungen über den typischen Existentialisten.



Abb. 5: Jacques Robert im Club Tabou

Er beginnt wie folgt: „Il ne faut plus chercher les existentialistes au café de Flore. Ils se sont réfugiés dans les caves. Après les caves du Vatican, celle de Saint-Germain-des-Prés. C’est là que les existentialistes, sans doute dans l’attente de la bombe atomique qui leur est chère, boivent, dansent, aiment et dorment désormais.“<sup>187</sup> In einem kaum zu überhörenden polemischen Ton bedient sich Robert hier einiger spitzer Anspielungen. Die Erwähnung der *Caves du Vatican* bezieht sich offenbar auf den gleichlautenden Romantitel André Gides. Gide und seine Intellektuellengeneration sei nun

abgelöst, die neue Generation hat ihre eigenen „Höhlen“ entdeckt, nämlich die, in denen man „trinken, tanzen, lieben und schlafen“ kann. Alles in „Erwartung der Atombombe“, wie Robert ironisch anmerkt, was wohl indirekt eine Kritik an der Indifferenz der Jugendlichen gegenüber den weltpolitischen Vorgängen darstellen soll.

Weiterhin versucht Robert, die Existentialisten, in etwas scherzhafter Manier, in zwei Kategorien zu trennen. Nämlich in die armen und die reichen Existentialisten. Die „reichen Existentialisten“ seien, so Robert, die bekannten Schriftsteller und Musiker, die „am Anfang“, wie „alle Existentialisten, arm waren: danach aber kamen Sartre, Simone de Beauvoir, Camus zu Geld in der Literatur; Jacques-Laurent Bost beim Kino; Mouloudji durch seinen proletarischen Realismus; und die anderen als Journalisten. Diese reichen Existentialisten haben ihr Hauptquartier im ‚Pont-Royal‘ und trinken dort nichts anderes als Cocktails“.<sup>188</sup> Robert ist in diesem Punkt besonders provokant, denn der Vorwurf, Intellektuelle, wie Sartre,

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> Ibid.

Beauvoir und Camus, seien wegen des materiellen Profits zur Schriftstellerei geraten, ist recht polemisch. Dieser Angriff erklärt vielleicht auch die sehr scharfen und empörten Reaktionen auf diesen Artikel, auf die ich später zu sprechen komme.

Ebenso fällt die Beschreibung der „armen Existentialisten“ aus. Es sind die unbekannten Existentialisten, die Mitläufer, die Sympatisanten, die relativ normalen Leute, die die Gruppe der „armen Existentialisten“ ausmachen: „Chose curieuse, les existentialistes riches sont peu nombreux. Tandis que les existentialistes pauvres sont légion. Les existentialistes pauvres sont extrêmement pauvres. Ils ont entre 16 et 22 ans. Ils sont généralement de bonne famille. Presque tous ont été maudit par leur père.“<sup>189</sup> Für Robert sind die typischen Mitglieder der Existentialistenbewegung junge Leute aus gutem Hause, was auch mit dem sozialen Profil der von mir ausgewählten Phänotypen, Vian, Gréco und Cazalis, übereinstimmt. Über die Gewohnheiten, das äußere Aussehen und die Kleidung dieser jungen Existentialisten sagt Robert folgendes: „L’un des principaux soucis des existentialistes pauvres est, en effet, le logement. En général, les existentialistes pauvres emploient pour dormir le moyen suivant : après être resté un mois dans un hôtel, l’existentialiste déclare, quand la note lui est présentée, qu’il ne paiera pas. Le patron répond qu’il saisira les bagages. L’existentialiste remonte alors quatre à quatre dans sa chambre et redescend après avoir revêtu les uns sur les autres le plus grand nombre possible de chemises et de pantalons. Au bout d’un certain nombre de mois – et d’hôtels – l’existentialiste ne possède plus qu’un pantalon. Alors, il ne dort plus. Les existentialistes qui ne dorment plus se réunissent de dix heures à minuit au ‚Bar Vert‘, rue Jacob, où ils graves dans les W.-C. et la cabine téléphonique des graffiti existentialistes.“<sup>190</sup>

Diese „armen Existentialisten“ leben also meist in Hotels, die sie nicht bezahlen können, was höchstens der Legende nach auch wirklich auf Juliette Gréco zutrifft, andere Beispiele lassen sich aber kaum für diese Behauptung finden. Ein interessantes Klischee ist auch jenes, dass die Existentialisten nicht schliefen. Schließlich möchte ich aber auf die Erwähnung der Grafitti eingehen, die Robert hier erwähnt. Man findet sie heute leider nicht mehr im Original, aber vielleicht sind zufällig ausgewählte Beispiele, die Robert hier erwähnt, nicht seiner Phantasie entsprungen. Es lohnt sich einige dieser wortspielhaften Sprüche zu zitieren: : „Je rêve, jour et nuit, aux animaux de Bikini“ – „Quand vous entendez ‚Allô, allô‘ ne pensez-vous à la Seine ?“ – „L’homme, cet animal qui chante *La Marseillaise*“ – „Demandez un arsenic-menthe pour apaiser votre soif d’éternité !“ – „Tel est mon ressentiment contre les hommes

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Ibid.



que je voudrais renaître en catastrophe de chemin de fer“ – „Un existentialiste est un homme qui a du Sartre sur les dents“. <sup>191</sup>

Diese kleinen existentialistischen Toilettensprüche sind nicht unbedingt sehr ernst zu nehmen. Doch in den Augen Roberts stehen diese Grafitti für eine typische Eigenart der Existentialisten: Man lese da „dunkle Aphorismen“, deren Themen „das Nichts, der Selbstmord, das Grab oder der Bikini“ seien, eben nicht die „Obszönitäten“ oder „die durchstochenen Herzen“, die man sonst an dieser Stelle erwarten würde. Hat Robert hier das übliche Repertoire an sexuell anstößigen Schmierereien erwartet, so zeigt er sich über die „ernsten Gedanken“, die seiner Meinung nach aus den Kritzeleien sprechen, erstaunt. Im Grunde ist dieses Erstaunen aber in der Intention inszeniert, um erneut den Topos des keuschen Existentialisten zu bemühen. Überhaupt sei diese sexuelle Enthaltsamkeit, gepaart mit solch dunklen Gedanken, doch besorgniserregend. So forciert Robert diesen Eindruck des desillusionierten, lebensmüden Existentialisten weiter: „Certaines nuits les existentialistes, qu'on n'aperçoit plus qu'à travers un brouillard, se lancent en hurlant dans de jitterbugs et des boogies-woogies forcenés. Mais, le plus souvent, complètement prostrés, ils restent assis, en regardant fixement leur verre d'eau tiède. Alors on est frappé de voir leurs jeunes visages si pâles, leurs regards fanés, le découragement de chacun de leurs gestes. La plupart d'entre eux n'ont pas mangé.“ <sup>192</sup> Die als tanzende junge Leute bekannten Existentialisten seien eben, so suggeriert Robert, nicht so vergnügt und lebenslustig, wie man vielleicht meinen könnte, sondern melancholische, in ihr „Glas lauwarmen Wassers starrende“ (dieses wohl wieder als Anspielung auf die keusche Abstinenz zu verstehen), „blasse“ Gestalten. Diese doch „guten Familien“ entstammenden Existentialisten seien „mutlos“ und haben meist nichts gegessen.

Insgesamt also ein recht trübes Bild, das Robert hier in diesem Artikel von den Anhängern der Bewegung gefertigt hat. Was lag da näher, als die Ursache für den Zustand dieser Jugendlichen bei den Theorien und Gedanken Sartres zu suchen, die man ohnehin wegen ihrer angeblich nihilistischen und destruktiven Tendenzen als gefährlich verdächtigte. So finden sich zahlreiche Beispiele, in denen die Presse die Verantwortung für solche negativen Einstellungen den Schriften des Philosophen zuschreibt. Der Einfluss der existentialistischen Literatur auf die Jugend wurde in der Öffentlichkeit als gefährlich angesehen und die Presse nährte diese Ansicht.

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Ibid.

Man sollte sich weiter fragen, inwiefern die Informationen, die wir heute den archivierten Artikeln der Boulevardzeitungen wie dem Roberts entnehmen, mit der Realität korrespondieren. In Anbetracht der Intentionen Roberts, einen Zusammenhang zwischen der angeblich negativen Lebenseinstellung der Jugend mit der existentialistischen Philosophie zu suggerieren, erscheinen Zweifel an seiner journalistischen Integrität nicht unbedingt unangebracht. Die den Reaktionen auf diesen Artikel innewohnende Empörung ist in dem Sinne auch durch diese übertriebenen und falschen Beschreibungen zu erklären. Zahlreiche Autoren des intellektuellen Milieus verurteilen diese Fabrikation von Legenden und Mythen um die Existentialistenbewegung. Boris Vian beispielsweise zeigt sich von den Journalisten herausgefordert und schuldigt diese zahlreicher Verfälschungen der Tatsachen an. In seinem Handbuch zur Welt des Existentialismus, dem *Manuel de Saint-Germain-des-Prés*, zählt er mehrere Beispiele auf, in denen die Journalisten entweder falsch oder aus dem Kontext heraus gerissen zitieren oder auch einfach nur Tatsachen frei erfinden. In der Einleitung des den Fakten und legendären Mythen gewidmeten Kapitels schreibt er: „Le développement de Saint-Germain-des-Prés au cours des dernières années est caractérisé par l’abondance des légendes, kalevalas, sagas, traditions orales ou écrites relatent la conquête des caves et des bars par les troglodythes.“<sup>193</sup>

Vians Kritik gegen die Presse scheut sich nicht vor drastischen Vergleichen, wobei die Reporter fast durchgängig als „pisse-copies“<sup>194</sup> und die Boulevardjournale als „une odure, rédigé par des odures“<sup>195</sup> bezeichnet werden. Der Artikel Roberts, der „eine ziemlich grosse Rolle dabei spielte, die gängigen Slogans am Anfang der großen Verwirrung lanciert zu haben“, gehöre eindeutig in die Kategorie der legendären Mythen.<sup>196</sup> Vian kommentiert dazu kurz: „Début de la légende: l’existentialisme amateur de destruction. Vieille histoire: du sang, de la volupté et de la mort.“<sup>197</sup> Er kritisiert weiter die von der Presse ins Leben gerufenen, herrschenden Vorurteile über den Existentialismus. Der Existentialismus erhält nämlich in den Artikeln, die der Veröffentlichung desjenigen von Robert folgen, ein sehr negatives Image. So wird Joseph Leroy im Magazin *Flash* mit den Worten zitiert: „C’est la jeunesse des bas-fonds de Paris : moisissure curieuse de la haine, de la jalousie, de la stupidité et de la plus vulgaire

<sup>193</sup> Vian, *Manuel*, op. cit., p. 51.

<sup>194</sup> Ibid.

<sup>195</sup> Ibid., p. 56.

<sup>196</sup> Ibid., p. 72.

<sup>197</sup> Ibid., p. 65.

sexualité. Tel est le visage des existentialistes. Tel est le credo de leur vie.<sup>198</sup> Mit einem „Abschaum“ habe man es bei den Existentialisten also zu tun, deren „Visage“, deren „Lebenscredo“ der „Hass“, die „Eifersucht“, die „Dummheit“ und die „vulgärste“ Form der Sexualität sei. Diese Feststellungen seien, so Vian, ein typisches Beispiel der falschen Dokumentation, der jegliche Basis fehle.<sup>199</sup>

Doch nicht nur Vian stellt sich gegen diese verfälschten und stigmatisierenden Darstellungen der Realität. Auch Juliette Gréco empört sich in *Jujube* gegen Zeitungsartikel, wie den Roberts: „Troglodythes! puis, énorme: ‚Existentialistes‘... Le mot est lâché et comme un animal sauvage commence sa course folle à la recherche de sa véritable identité.“<sup>200</sup> Die Kritik Grécos zielte in dieselbe Richtung: Die Bezeichnung „Existentialisten“ werde missbraucht und sinnentfremdet. Dabei ist dieses Wort nicht ohne Mitschuld der beiden „Existentialistinnen“ Gréco und Cazalis in die Welt des Boulevards gesetzt worden. So erinnert sich Anne-Marie Cazalis selbst an einen Auspruch Sartres, in dem dieser den Vorgang dieser Sinnentfremdung des Wortes folgendermaßen beschreibt: „Lors de l’ouverture, a-t-il [Sartre, B.S.] écrit, il y a eu une énorme publicité faite dans ce journal [*Samedi-Soir*, B.S.]. On demanda à Gréco et à Cazalis ce qu’elles étaient ; mi parce qu’elles sont assez littéraires, mi parce que mes livres et cette philosophie étaient à cette époque à la mode parmi les snobs, elles répondirent : Existentialistes. Le journal s’empara du mot, il fit bientôt fureur et l’on appela existentialistes toute cette bande de jeunes qui hantait Saint-Germain-des-Prés.“<sup>201</sup> Sartre beschreibt das Phänomen meiner Ansicht nach hier recht treffend. Denn es war ja nicht willkürlich, dass man den Existentialismus als Bezeichnung auf die Jugend übertrug. Sartres Bücher waren eben in Mode – unter den „Snobs“, wie er sagte – und Personen wie Gréco und Cazalis gehörten zu den gerade genug literarisch Gebildeten, um sich auch ohne großes schlechtes Gewissen als Existentialisten bezeichnen zu können. Die Presse mag diese Äußerung als Legitimation empfunden haben, den Existentialismus zur Lebensphilosophie aller Jugendlichen in Saint-Germain-des-Prés zu erheben.

Neben den Analysen und der Kritik der Zeitgenossen bemerkt auch Annie Cohen-Solal, Biographin Sartres, die Legendenfabrikation der Presse: „So funktionierte die Legende. So funktionieren alle Legenden: man nehme ein Element der Realität und übertreibe; man füge

<sup>198</sup> Joseph Leroy, *Flash*, 1 (1950), zitiert nach Vian, *Manuel*, p. 74.

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> Gréco, *op. cit.*, p. 115.

<sup>201</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 76.

einige überspitzte Details hinzu und fertig.“<sup>202</sup> Sie entdeckt, vor allem in den Artikeln des *Samedi-Soir*,<sup>203</sup> immer wieder auch eine Tendenz hin zum Protektionismus, zum Nationalismus und sogar zum Faschismus. Für Cohen-Solal hat sich die geistige Einstellung der Gesellschaft während der Libération seit der Besatzungszeit und dem Vichy-Regime nicht geändert. „A l’automne 1945, la France se coupa à nouveau en deux, comme elle l’avait fait en juin 1940, au moment de l’armistice, se coupa – gageons-le – selon les mêmes lignes de partage, les mêmes frontières, se drapa dans les plis d’une hypocrisie moralisatrice, conformiste et étroite contre leurs nouveaux ennemis : les existentialistes...“<sup>204</sup>

In Anbetracht dieser Kritik erscheint die Zuverlässigkeit der Berichterstattung durch die Zeitungen nicht sehr hoch. Die Diagnose, dass hier die Existentialisten als neues Feindbild der konformistischen, traditionsverhafteten Gesellschaft erhalten sollen und dementsprechend konstruiert werden, scheint zuzutreffen. Doch sollte man auch der Kritik, z.B. der Boris Vians, nicht überall hin folgen. Auch seine vernichtende Kritik gegen die Presse kann nicht immer als gerechtfertigt gelten, da er teilweise auch in polemischer und unklarer Weise argumentiert. Seine Vision der Welt der Existentialisten basiert eben doch größtenteils auf seiner individuellen Erinnerung und trägt häufig sehr subjektive Züge. Das ist aber ein allgemeines Phänomen der Zeitzeugenschaft, die persönliche Erinnerung gerne über andere historisch gesicherte Tatsachen stellt. Doch distanziertere Einsichten, wie diejenigen Cohen-Solals, bestätigen in diesem Fall im Großen und Ganzen die kritischen Anmerkungen der Zeitzeugen, die ich dem Milieu der Existentialisten zuordne.

Zusammenfassend lässt sich nun sagen, dass es zwei Antworten auf die Frage, wer nun ein Existentialist war, gibt. Einerseits habe ich versucht, eine historische Sicht auf die Bewegung der Existentialisten zu gewinnen, indem ich ein allgemeines Profil der Existentialisten anhand beispielhafter repräsentativer und typischer Persönlichkeitsbeschreibungen skizzierte. Diese Sicht erscheint mir möglichst objektiv zu sein, doch bleibt sie unvollständig. Eine andere Sicht ist diejenige, die von Vorurteilen, Stereotypen und subjektiven Erinnerungen beeinflusst wurde. Diese ist weniger objektiv als die Sicht aus historischer Perspektive. Nichtsdestoweniger ist sie aus zwei Gründen für unsere Untersuchung der Existentialistenbewegung sehr wichtig. Der erste Grund ist der, dass das verfälschte Bild der Existentialisten mittlerweile ebenfalls zur historischen Realität geworden ist. Man kann nicht

<sup>202</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 446 sq.: „Ainsi fonctionna la légende. Ainsi fonctionnent toutes les légendes: on prend un élément du réel et on l’hypertrophie ; on y ajoute quelques détails outrés, et le tour est joué.“

<sup>203</sup> Cf. v.a. die Artikel im *Samedi-Soir* vom 17. November 1945, 24. November 1945, 15. Dezember 1945, 23. Februar 1946, 24. April 1946 und vom 21. Dezember 1946.

<sup>204</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 448.

ignorieren, dass ein Großteil der damaligen – und auch der heutigen – Gesellschaft ein falsches Bild der Bewegung hat. Die Vorurteile und Stereotypen, denen wir begegnen, sind sehr stark und dominieren die allgemeine Vorstellung von den Existentialisten. Zweitens lohnt es sich, die fehlerhaften Artikel als Quelle zu akzeptieren, da manche Informationen, die wir darin finden, nicht unbedingt gleich falsch sein müssen. Beispielsweise müssen die Berichte der „existentialistischen Grafitti“ nicht unbedingt eine Erfindung des Autors sein. Schließlich handelte es sich bei Robert um jemanden, der auch tatsächlich das Milieu kannte; das beweisen nicht zuletzt Fotos, die ihn bei recht guter Laune auf den Parties der Existentialisten zeigen.<sup>205</sup>

So haben wir zwei Visionen, die sich zwar kontrastieren, aber dennoch komplementieren. Generell kann man sagen, dass die Bezeichnung des „Existentialisten“ auf zwei Typen von Leuten zutrifft: auf die Intellektuellen rund um Sartre, Merleau-Ponty, Camus und Simone de Beauvoir und auf die jungen Existentialisten, wie Cazalis, Vian und Gréco, die sich tanzend oder einfach so in den Kellern und Bars von Saint-Germain aufhielten. Auch wenn sich beide Gruppen voneinander unterschieden wissen wollten, so schwand die Differenz zwischen diesen unter der generellen Bezeichnung als „Existentialisten“ im kollektiven Bewusstsein der Gesellschaft. Man machte schließlich keinerlei Unterscheidungen mehr zwischen der Person Sartre und den jungen Leuten in den Tanzclubs. So bleibt das Problem der unterschiedlichen Sichtweisen auf die Existentialistenbewegung bestehen und soll in der folgenden Untersuchung weiterhin im Bewusstsein bleiben. Doch zunächst gehe ich auf die Einflüsse der existentialistischen Literatur auf die Jugend ein. Diese beschreibe ich anhand zweier vielgelesener und bekannter Autoren der Zeit: Jean-Paul Sartre und Boris Vian.

<sup>205</sup> Im Übrigen bestätigt Cazalis, *op. cit.*, p. 75 die Existenz von Grafitti in der Bar Vert.

### 3. Der Einfluss der existentialistischen Literatur auf die Jugend – zwei Beispiele

Jean-Paul Sartre: „Chef spirituel pour mille jeunes gens...“<sup>206</sup>

Der Philosoph Jean-Paul Sartre war zweifellos der „geistige Führer“, ein „öffentliches Monument“ der neuen existentialistischen Jugend. Die Beschreibung des Historikers Michel Winock gibt uns eine gute Vorstellung dieses *homme intellectuel*, der auf seine Zeitgenossen einen so großen Eindruck machte: „Jean-Paul Sartre, depuis la Libération, dominait la scène. Tout le monde a vu sa photo, tout le monde le reconnaît, même le plus réfractaires à la lecture, tant la grande presse l’a placé sous les feux de la rampe. Il force d’abord l’attention par son physique. Petit homme [...], il est affecté d’un strabisme divergent qu’il corrige avec des lunettes ronde d’écaille ; la coiffure stricte, les cheveux aplatis coupés d’une raie droite, vêtu le plus souvent d’un costume croisé alors à la mode, il fume cigarette sur cigarette, à moins qu’il ne reprenne sa pipe d’écume, où, pendant l’Occupation, il enfournait tous les clopes à sa portée. Cette laideur, qui frappe de prime abord, est d’un seul coup annulée dès que Sartre ouvre la bouche. Quand il parle, d’une voix un peu nasillarde mais aux belles résonances, c’est rarement pour lâcher des banalités.“<sup>207</sup>

Die Tatsache, dass Sartre eine solch enorme Popularität besaß, erklärt sich direkt aus seinem Begriff von Philosophie. Eine Philosophie ohne Wirkung, ohne ein Engagement in



Abb. 6: Sartre im Café de Flore

öffentlichen Angelegenheiten, die ihr Dasein durch sich selbst rechtfertigt, machte für Sartre keine vollständige philosophische Konzeption aus. Der Philosoph müsse auch Verantwortung übernehmen und zur Lösung aktueller Probleme seinen Beitrag leisten. So habe sich die Literatur, für Sartre eine wichtige Ausdrucksform der Philosophie, notwendigerweise zu „engagieren“. Er spricht dabei von einer Wechselwirkung zwischen engagierter Literatur (*littérature engagée*) und

<sup>206</sup> Nach Jean Paulhan, *Lettre inédites*, Archives Paulhan, datiert von 1944, ohne Monatsangabe: „Sartre est en train de devenir un chef spirituel pour mille jeunes gens.“, zitiert nach Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 382.

<sup>207</sup> Winock, *op. cit.*, p. 493.

dem engagierten Leser (*lecteur engagé*). „Der Schriftsteller“, so Sartre, „ist in seiner Zeit *situé* [*en situation* dans son époque]: jedes Wort hat seinen Nachhall. Jedes Schweigen auch.“<sup>208</sup> Der Schriftsteller sei zu einer Mission berufen: nämlich seiner Zeit Sinn zu geben und zu notwendigen Änderungen beizutragen. Der Imperativ des Engagements sollte für ihn an erster Stelle stehen. Es ginge nicht mehr darum, vom Romancier oder vom Philosophen zu fordern, sozusagen als Marge seines eigentlichen Werkes, einige politische Artikel zu schreiben oder Petitionen zu signieren. Sartre behauptete, dass alle Prosa, selbst die fiktionale, „nützlich“ sei, dass sich alle Prosa „engagiere“. Wörter seien „geladene Pistolen“ (*pistolets chargés*), deshalb solle er „bien viser, et non de tirer au hasard donne un enfant“.<sup>209</sup>

Viele Schriften Sartres waren aus diesem Grunde nicht nur für den gelehrten Leser, der sich näher mit den ontologischen, epistemologischen und ethischen Fragestellungen auskannte, sondern auch für eine größere Öffentlichkeit gedacht. Weiter oben habe ich schon einige Romane und Theaterstücke Sartres erwähnt. Ein Stück im Speziellen schlug in besonderem Maße in der kulturellen Szene des Paris der Nachkriegszeit ein: *Huit Clos*. Die Premiere fand im Pariser Théâtre du Vieux-Colombier – zwischen Montparnasse und Saint-Germain-des-Prés gelegen – am 27. Mai 1944, also noch zur Zeit der deutschen Besatzung, statt. Das Stück war ein großer Erfolg. In der Presse eröffnete es eine Kontroverse, die die Spaltung der Gesellschaft in Kollaborateure und Résistants in dieser Zeit vor Augen führt. Auf der einen Seite polemisierte R. Francis gegen das Stück und seinen Autor in der kollaborationistischen Presse: „On connaît M. Sartre. C’est un curieux professeur de philosophie qui, depuis *Le Mur* et *La Nausée*, [...], semble spécialisé dans l’étude des fonds de culotte de ses élèves [...] M. Sartre possède une petite ‚claque‘ fidèle et chaque fois qu’il lève la jambe quelque part, dans un livre ou sur la scène d’un théâtre, une troupe menue de jeunes gens et de vieillards impuissants se charge d’y venir renifler, avant de manifester son contentement en agitant la plume sur le papier.“<sup>210</sup>

Doch auf der anderen Seite, im *Germinal* vom 30. Juni 1944, schreibt Claude Jamet begeistert: „Jean-Paul Sartre est certainement – depuis Anouilh – le plus grand événement du jeune théâtre français.“<sup>211</sup> Und der Zeitzeuge Guillaume Hanoteau bestätigt, sich erinnernd,

<sup>208</sup> Zitiert nach *ibid.*, p. 498.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*: „L’écrivain est appelé à une mission: donner sens à son temps, contribuer aux changements nécessaires. L’impératif de l’engagement est porté à son comble. Il ne s’agit plus d’exiger du romancier ou du philosophe d’écrire, en marge de son œuvre, des articles politiques ou de signer de pétitions. Sartre affirme que tout prose, même la fiction, est ‚utilitaire‘, que toute prose engage. Les mots sont de ‚pistolets chargés‘, il convient donc de bien viser, et non de tirer au hasard donne un enfant.“

<sup>210</sup> Zitiert nach Pierre-Marie Dioudonnat, *L’Argent nazi à la conquête de la presse française, 1940–1944*, Paris, Jean Picillec, 1981, p. 262.

<sup>211</sup> Zitiert nach Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 369.

diesen Eindruck: „*Huis clos* fut, à coup sûr, l'événement culturel qui ouvrit l'âge d'or de Saint-Germain-des-Prés.“<sup>212</sup> Mit diesem Erfolg wurden auch einige Sentenzen des Stückes, die eingängig genug waren, immer bekannter. Man begann zu glauben, die Philosophie Sartres nun etwas besser verstanden zu haben, wenn man so prägnant hörte, dass „die Hölle die Anderen“ seien.<sup>213</sup> Zumindest blieb das Gefühl beim Publikum hängen, dass der Mensch einsam in der Welt sei und dabei für sich selbst verantwortlich bleibe.

Um seine philosophischen Grundsätze zu mediatisieren, bediente sich Sartre auch des Films. Sein Szenario über die Résistance während der Besatzungszeit *Les Jeux sont faits* ist ein erstes Beispiel des existentialistischen Films.<sup>214</sup> Im technischen Sinne war es kein revolutionärer Film – die wichtigen Neuerungen begannen erst zehn Jahre später mit der Bewegung der *Nouvelle Vague* –, doch er war, ebenso wie die Theaterstücke und Romane, ein Ausdruck des Sartreschen Existentialismus. Das Sujet ist eine Kreuzung der Themen von *Les Mouches* und *Huis clos*. Die Handlung spielt auf die aktuelle Situation der Besatzung an und die Atmosphäre vermittelt ein Gefühl von Enge und Morbidität.<sup>215</sup>

In *Les Jeux sont faits* versuchen zwei Menschen in der wirklichen Welt zueinander zu finden, nachdem sie sich im Jenseits als Tote verliebt haben. Die Liebe ist ihre einzige Chance, nicht in der Welt verloren zu gehen. Pierre, der männliche Hauptdarsteller, sagt einmal zu seiner Geliebten, Eve: „Nous sommes seuls au monde. Il faut nous aimer, Eve, il faut nous aimer. C'est notre seule chance.“ Doch die Unterschiede, die die beiden in der realen Welt voneinander trennen, sind schwerwiegender als ihre Liebe zueinander: Pierre ist Résistant, während Eve die Frau eines Kollaborateurs ist; er ist proletarischer, sie aristokratischer Herkunft; sie ist reich, er arm. Die sozialen und politischen Umstände sind den individuellen Interessen feindlich gesellt, sie stellen sich der Erfüllung des Wunsches der beiden entgegen. Hier steht der Mensch schließlich alleine in der Welt. Nur sich selbst verantwortlich, kann er nicht auf die Unterstützung anderer beim Erreichen seiner Ziele hoffen. So gehen am Ende, nachdem sie ihre Chance verpasst haben, Pierre und Eve, einander wieder entfremdet, ihre eigenen Wege.

Von jedem einzelnen, vor allem aber von seinen Zuschauern und Lesern, fordert Sartre Engagement, da nämlich „der Mensch für das Verantwortung trägt, was er ist“ („l'homme est

<sup>212</sup> Zeitzeugenbericht Guillaume Hanoteaus in einem Treffen mit Cohen-Solal am 14. Oktober 1982, cf. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 370.

<sup>213</sup> I. Orig.: „L'enfer, c'est les Autres“ (*Huis clos*, zum Ende des Stückes).

<sup>214</sup> Jean Delannoy (Regie), *Les Jeux sont faits*, Szenario von Jean-Paul Sartre und Jacques-Laurent Bost, Adaption durch J. Delannoy, Frankreich, 1947.

<sup>215</sup> Cf. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 365 sq.



responsable de ce qu'il est“).<sup>216</sup> Die Aufgabe des – zwar gleichzeitig freien – Menschen ist, seine Verantwortung für alle menschlichen Angelegenheiten wahrzunehmen und sich zu engagieren. „Quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes.“<sup>217</sup> Der Mensch hat gerade aufgrund seiner Freiheit eine Verantwortung, da er derjenige ist, der in der Lage ist, frei zu wählen. Er schafft sich seine Moral zum praktischen Handeln selbst: „Ainsi, en venant me trouver, il savait la réponse que j'allais lui faire, et je n'avais qu'une réponse à faire : vous êtes libre, choisissez, c'est-à-dire inventez. Aucune morale générale ne peut vous indiquer ce qu'il y a à faire ; il n'y a pas de signe dans le monde.“<sup>218</sup> Die zitierten Worte sind Auszüge des schon oben erwähnten Vortrages unter dem Titel „L'existentialisme est un humanisme“. Es lohnt sich auf diesen Vortrag näher einzugehen, da die Reaktionen darauf uns die große Wirkung der Philosophie Sartres auf die Öffentlichkeit demonstrieren. Die Szene, die sich am Abend des Montags, dem 29. Oktober 1945, im Salle de Centraux des Club Maintenant in der Rue Jean-Goujon, wo „M. Jean-Paul Sartre parlera de „L'existentialisme est un humanisme““<sup>219</sup>, bot, war erstaunlich: „Gedränge, Schlägereien, zerbrochene Stühle, in Ohnmacht gefallene Frauen“<sup>220</sup> – das war das Ergebnis einer enormen Akkumulation von Leuten, die alle Sartre sehen und seinen Äußerungen anhören wollten. Niemand kam mehr in den Saal, der von einer herumtrampelnden und vom heißen Oktobertag erschöpften Menge verbarrikadiert wurde.

Man kann sich das Erstaunen Simone de Beauvoirs vorstellen, die von ihrem Erleben dieses Abends berichtet: „Sartre donna une conférence – *L'existentialisme est-il un humanisme ?* – et j'en fis une au Club Maintenant sur le roman et la métaphysique. [...] Le tumulte que nous soulevâmes nous surprit. Soudain, comme on voit dans certains films l'image échappant à son cadre envahir le grand écran, ma vie déborda ses anciennes frontières. Je fus projetée dans la lumière publique. Mon bagage était léger, mais on associa mon nom à celui de Sartre que brutalement la célébrité saisit. Il ne se passait pas de semaine sans qu'on parlât de nous dans les journaux. *Combat* commentait avec faveur tout ce qui sortait de nos plumes et de nos bouches. *Terre des hommes*, hebdomadaire créé par Herbart et qui ne vécut que quelques mois, nous consacrait dans chaque numéro d'abondantes colonnes amicales ou aigres-douces. Partout paraissaient des échos sur nos livres, sur nous. Dans les rues, des photographes nous

<sup>216</sup> Sartre, *L'existentialisme...*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>217</sup> Ibid.

<sup>218</sup> Ibid., p. 46.

<sup>219</sup> Cf. die Ankündigung in *Le Monde* vom 28./29. Oktober 1945, p. 3.

<sup>220</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 425.

mitraillaient, des gens nous abordaient. Au Flore, on nous regardait, on chouchotait. À la conférence de Sartre, il vint une telle foule que la salle ne put la contenir: ce fut une bousculade effrénée et des femmes s'évanouirent.<sup>221</sup>

Vielleicht war dies der letzte Abend, an dem Sartre und seine Freundin von der Menge noch unerkant blieben. Zumindest wurde, dieser Anekdote zufolge, der mit der Metro zum Vortrag kommende Sartre von dem großen Interesse völlig überrascht. Sartre soll wohl erst gedacht haben, es handele sich um gegen ihn protestierende Kommunisten, und dann versucht haben, sich einen Weg durch die Menge zu bahnen. Keiner erkannte ihn, und es entsprach auch nicht der Natur Sartres sich Kraft der Autorität seines Namens Durchlass zu verschaffen. Sartre sagte nichts und brauchte, von Ellbogen und Stühlen hin und her gestoßen, über eine Viertelstunde, um das Podium, wo er reden sollte, zu erreichen. So konnte er erst mit insgesamt einer Stunde Verspätung in dem überhitzten und überfüllten Saal seinen Vortrag beginnen.<sup>222</sup>

Boris Vian hat dieses Ereignis in seinem Roman *L'Écume des jours* als burleske Parodie auf den Kult um Sartre verewigt.<sup>223</sup> Vian nennt Sartre in seinem Roman Jean-Sol Partre und spielt damit auf seine Rolle als geistiger und spiritueller Führer der Jugend an. Das betreffende Kapitel liest sich wie eine Karikatur, dass aufgrund seiner surrealen und absurden Elemente als typisches Beispiel des Vianschen Stils gelten darf. Der Eindruck, den Vian hier von der Hysterie der Masse vermittelt, ist bemerkenswert und sehr humorvoll und rechtfertigt deshalb ein etwas längeres Zitat: „Dès le début de la rue, la foule se bousculait pour accéder à la salle où Jean-Sol Partre donnait sa conférence. Les gens utilisaient les ruses les plus variées pour déjouer la surveillance du cordon sanitaire chargé d'examiner la validité des cartes d'invitation, car on en avait mis en circulation de fausses par dizaines de milliers. Certains arrivaient en corbillard et les gendarmes plongeaient une longue pique d'acier dans le cercueil, le clouant au chêne pour l'éternité, ce qui évitait de les en sortir pour inhumation et ne causait de tort qu'aux vrais morts éventuels dont le linceul se trouvait bousillé. D'autres se faisaient parachuter par avion spécial [...]. Une équipe de pompiers prenaient ceux-là pour cible et, au moyen de lances d'incendies, les déviaient vers la scène où ils se noyaient misérablement. D'autres, enfin, tentaient d'arriver par les égouts. On les repoussait à grands coups de souliers ferrés sur les jointures au moment où ils s'agrippaient au rebord pour se rétablir et sortir, et les

<sup>221</sup> Beauvoir, *La Force des choses*, op. cit., p. 50 – einer Anmerkung Contats und Rybalka zufolge hat Beauvoir den Titel des Vortrags hier nicht korrekt erinnert (*Ecrits de Sartre*, p. 132).

<sup>222</sup> Cf. Cohen-Solal, op. cit., p. 426.

<sup>223</sup> Boris Vians *L'Écume des jours* erschien schon in Fragmenten in der Oktoberausgabe der *Temps modernes* im Jahre 1946, vollständig bei Gallimard dann am 20. März 1947. Ich zitiere aus der Ausgabe Boris Vian, *L'Écume des jours*, Paris, Pauvert, 1998.

rats se chargeaient du reste. Mais rien ne décourageait ces passionnés. [...] Dans la grande salle au rez-de-chaussée, au plafond mi-vitré, mi-décoré de fresques à l'eau lourde, et bien propres à faire naître, dans l'esprit des assistants, des doutes sur l'intérêt d'une existence peuplée de formes féminines aussi décourageantes, on se rassemblait de plus belle, et les tard venus n'avaient que la ressource de rester au fond sur un pied, l'autre servant à écarter les voisins trop proches. Une loge spéciale, dans laquelle trônaient la duchesse de Bovouard [ein Wortspiel mit den Namen Simone de Beauvoirs, B.S.] et sa suite attirait les regards d'une foule presque exsangue et insultait, par son luxe de bon aloi, au caractère provisoire des dispositions personnelles d'un rang de philosophes montés sur pliants.<sup>224</sup>

Partres Erscheinung auf dieser Konferenz entspricht absolut nicht der, die der wirkliche Sartre im Centraux-Saal machte. Folgende Passage ist an absurden Übertreibungen nicht zu überbieten: „Mais, Jean-Sol approchait. Des sons de trompe d'éléphant se firent entendre dans la rue [...]. Au loin, la silhouette de Jean-Sol émergeait d'un houdah blindé, sous lequel le dos de l'éléphant, rugueux et ridé, prenait un aspect insolite à la lueur d'un phare rouge. [...] Partre se préparait à lire sa conférence. Il émanait de son corps souple et ascétique un radiance extraordinaire, et le public, captivé par le charme redoutable qui paraît ses moindres gestes, attendait, anxieux, le signal du départ.“<sup>225</sup> Nicht nur der Elefant, auf dessen Rücken thronend Partre in den Saal reitet, auch die Beschreibung der äußeren Erscheinung Partres ist eine mustergültige Anwendung des surrealistischen Stilmittels der Trope. Partres „geschmeidiger und asketischer Körper“ und sein „furchtbarer Charme“ korrespondieren nicht mit dem, gerade für seine „Hässlichkeit“ bekannten, Vorbild Sartres.

Die Menge, speziell die der Frauen, sei, so Vian, schon fast zu engagiert. Der Enthusiasmus und die Verehrung für den Philosophen steigert sich ins beinahe Phantastische: Ohnmachtsanfälle, Schreie und Begeisterungsausrufe begleiten jedes Wort Partres und erschweren ein perfektes Verständnis des Vortrages. Mit dem Ende des Kapitels steigert sich die Szene zu einem grotesken Höhepunkt: „[...] la totalité de plafond s'abattit dans la salle [...]. Une épaisse poussière s'éleva. Dans les plâtras, de formes blanchâtres s'agitaient, titubaient et s'effondraient, asphyxiées par le nuage lourd qui planait au-dessus des débris. Partre s'était arrêté et riait de bon cœur en se tapant sur les cuisses, heureux de voir tant de gens engagés dans cette aventure. Il avala une grande goulée de poussière et se mit à tousser comme un fou.“<sup>226</sup>

<sup>224</sup> Boris Vian, *L'Écume des jours*, op. cit., pp. 132–134.

<sup>225</sup> Ibid., p. 135 sq.

<sup>226</sup> Ibid., p. 139.

In der Tat war die echte Pariser Jugend in einem der Hysterie ähnlichen Zustand befangen, wenn es um die Philosophie Jean-Paul Sartres ging. Der Abendvortrag scheint für viele die Möglichkeit geboten zu haben, an einem Abend die Essenz des Existentialismus als Philosophie *in nuce* vorgesetzt zu bekommen. Eine willkommene Alternative zur schwierigen und unzugänglichen Lektüre von *L'Être et le Néant*. Doch die Ausführungen Sartres an diesem Abend waren keine Kurzanleitung zum Existentialismus. Im Gegenteil, die Veröffentlichung der Rede war eines der am meisten kritisierten Werke Sartres und führte zudem zu einer Reihe tiefer Missverständnisse.<sup>227</sup> Sartre selbst hat diese Verkürzung und Simplifizierung seiner Philosophie, die er der Öffentlichkeit näherbringen wollte, später sehr bereut. So eignet sich das aus dem Vortrag hervorgegangene Büchlein nicht als Einführung in die Philosophie Sartres, sondern diente in der Folge lediglich als ein Reservoir von Phrasen und Floskeln, die häufig von denen gebraucht wurden, die ein tieferes Verständnis des Existentialismus vorgeben wollten, die aber kein eigentliches Verstehen ermöglichten.<sup>228</sup>

In jedem Falle aber war Sartre nun zum „Existentialistenpapst“<sup>229</sup> über eine „Religion“ des Existentialismus erhoben worden. Solcherlei Vergleiche, die sich hier einer religiöser Sprache bedienen, berechtigen zur Annahme, dass das Phänomen Sartre immer mehr sakralisiert wurde.<sup>230</sup> Diese Popularität war somit mit einer Reihe von Problemen verbunden. So ging das ansteigende Interesse an Sartre und seinem Denken einher mit einer Vulgarisierung seiner Philosophie. Exemplarisch für diese Vulgarisierung steht wohl der *Petit catéchisme de*

<sup>227</sup> Cf. Contat/Rybalka, *op. cit.*, p. 131; *L'existentialisme est un humanisme* ist zuerst bei Édition Nagel in der Collection „Pensées“ im März 1946 erschienen.

<sup>228</sup> Ibid., p. 131 sq.: „Il est bon de rappeler cependant que l'ouvrage constitue une assez mauvaise introduction à la philosophie de Sartre, surtout pour un public non averti. Centré principalement sur le problème moral, il vulgarise, au prix de simplifications qui les travestissent en une sorte de moralisme, les thèses saillantes de l'existentialisme. C'est d'ailleurs le seul volume que Sartre ait en grande partie renié.“ M.-A. Burnier ergänzt in *Les Existentialistes et la politique* (p. 31): „L'importance prise par ces pages semble due à la paresse d'un bon nombre de critiques qui hésitaient à lire *L'Être et le Néant* et qui furent heureux de pouvoir attaquer Sartre sans grande fatigue et avec bonne conscience après parcouru 141 pages“.

<sup>229</sup> So ein ebenso lautender Titel im *France-Soir* vom 4. November 1948 als Reaktion auf die Verbannung des Werkes Jean-Paul Sartres auf den Index der katholischen Kirche am 20. Oktober 1948 (cf. *Album Jean-Paul Sartre*, Iconographie choisie et commentée par Annie Cohen-Solal, Paris, Gallimard, 1991, p. 140 sq.).

<sup>230</sup> Die Semantik der religiösen Terminologie veranlasst Anna Boschetti, eine Schülerin des Soziologen Pierre Bourdieu, zur Annahme, dass das „intellektuelle Feld“ der Existentialisten um die Person Sartre zu einem „religiösen Feld“ geworden ist. Sie vergleicht das Milieu der Existentialisten mit dem hebräischen Prophetismus, das Untersuchungsobjekt eines Artikels Pierre Bourdieus, *Genèse et structure du champ religieux*, in: *Revue française de sociologie*, XII (1971) pp. 295–334. Sie betont die Bedeutung einer Serie von wichtigen Analogien: „Comme dans le prophétisme hébraïque, on a un champ de production relativement autonome, doté de ses propres institutions, qui le reproduisent et le légitiment (à ce rôle de l'Eglise correspondent ici l'école, avec ses sanctuaires – l'Ecole normale supérieure – et d'autres instances comme les académies, les maisons d'édition, les revues consacrées) ; un corps de spécialistes institués (les professeurs qu'un titre, l'agrégation, consacre prêtes de la culture) ; l'apparition d'une nouvelle clientèle (les intellectuels produits par la scolarisation) ; une situation de crise sociale aiguë, que la doctrine de l'institution semble incapable de comprendre ; des prophètes, transfuges de l'institution, dotés de dispositions exigées par le rôle.“ (Boschetti, *op. cit.*, p. 149).

*l'existentialisme pour les profanes* von Christine Cronan.<sup>231</sup> Schon der erneut sakrale Terminologie verwendende Titel ist bemerkenswert. Den Worten Cohen-Solals nach handelt es sich bei diesem Büchlein um „une veritable formation accélérée et hypervulgarisatrice l'existentialisme, un ‚digest‘ express et superficiel au plus large usage“.<sup>232</sup> Es stellt auf einem sehr niedrigen Niveau Schlüsselwörter des Sartreschen Vokabulars, Formen des Existentialismus, philosophische Ursprünge und bevorzugte Ausdrucksweisen vor. Der Einfluss des Handbüchleins war erstaunlich, sein Inhalt „se démultiplia à loisir, essaima, féconda, proliféra“.<sup>233</sup> Die Form des Katechismus des Existentialismus, die Art der exemplarischen Fragen und den Anspruch der Antworten sollten die folgenden Beispiele veranschaulichen: „Demande : Qu'est-ce que l'existentialisme ? – Réponse : L'existentialisme est la croyance que l'homme se crée au cours de sa vie par ses actions. [...] – Demande : Qui a fait renaître l'existentialisme à notre époque sous forme de mode ? – Réponse : Jean-Paul Sartre [...] – Demande : Qu'affirme l'existentialisme actuel ? – Réponse : Que l'existence précède l'essence.“<sup>234</sup> Auf der Basis solcher Vorstellungen konnte der Existentialismus zu einem „style de vie“ umfunktioniert werden, der nicht mehr viel mit der Existenz-Philosophie Sartres zu tun hatte: „On obtient ainsi une sorte de ‚melting-pot‘ [...], qui n'avait plus le moindre rapport ni avec la théorie de Sartre dans *L'Être et le Néant*, ni avec ses articles et conférences, mises au point et autres écrits.“<sup>235</sup>

Doch nicht nur die Missverständnisse, auch die pauschale Kritik an seinem Werk und seiner Person bereiteten Sartre Probleme. Diese Kritik bezichtigte den Philosophen, die Jugend zu verführen und zu korrumpieren. So wurde Sartre von seinen Kritikern bald als der Sündenbock gebrandmarkt, der für den angeblich besorgniserregenden Zustand der Pariser Jugend die Verantwortung trüge. Die Angriffe erfolgten von verschiedensten Seiten, von den Kommunisten und Konservativen, der Kirche und Boulevardpresse etc.: Sartre sei, so die Ansicht Émile Henriots in *Le Monde*, der „professeur d'existentialisme et à ce titre maître admiré d'une partie de la jeunesse d'aujourd'hui“, der Autor eines „ekelerregenden Buches“, von wo ein „immonde odeur de latrines“ wehe.<sup>236</sup> Auch André Billy gibt im *Figaro* seiner Verachtung gegenüber der Sprache der Romane Sartres Ausdruck, die „fait scandale par l'audace et la crudité de ses peintures, la veulerie des caractères qu'il nous présente, le

<sup>231</sup> Christine Cronan, *Petit catéchisme de l'existentialisme pour les profanes*, Paris, J. Dumoulin, 1948.

<sup>232</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 449.

<sup>233</sup> Ibid.

<sup>234</sup> Cronan, *op. cit.*, ohne Paginierung.

<sup>235</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 450 sq.

<sup>236</sup> Zitiert nach *ibid.*, p. 434.

pessimisme et le dégoût de vivre qui s'en exhalent".<sup>237</sup> Ebenso melden sich Moralisten vom Stile Claude Benedicks zu Worte, die, wie in *La Marseillaise*, angesichts der von Sartres Philosophie ausgehenden Gefahr Alarm schlagen: „Il est curieux et inquiétant de voir, à une époque où le courage et la discipline sont plus nécessaires que jamais, se développer une théorie qui [...] justifie tous les excès. Théorie d'autant plus dangereuse qu'elle a trouvé chez nous, pour l'illustrer, un des plus puissants romanciers de sa génération.“<sup>238</sup>

Die Kritiker gehen aber noch weiter und sehen nicht nur in der Philosophie Sartres, sondern auch in der Person des Philosophen selbst eine „Gefahr für die Jugend“ (so Pierre Maulet in *Renaissance*).<sup>239</sup> Andere Beispiele von heftigen Attacken auf die Person Sartres, besonders auch Reaktionen auf dessen Vortrag im Club Maintenant, sind Artikel der Wortführer der politischen Rechten. Pierre Boutang sieht in Sartre gar einen „Besessenen“, und Maulnier sieht in den Werken Sartres den Selbstmord der gesamten Literatur als solcher.<sup>240</sup> Die Feindseligkeiten werden nur noch von Seiten der Intellektuellen der kommunistischen Partei übertroffen. Die Titel ihrer Artikel und Pamphlete lauten beispielsweise wie folgt: „Un faux prophète, Jean-Paul Sartre“, „L'existentialisme n'est pas un humanisme“ und „La sainte famille existentialiste“.<sup>241</sup>

Sartre machte viel Lärm: „Il étonne, il irrite, il indigné, il enthousiasme, il passionne, il préoccupe, il force même la critique universitaire à abandonner le ton nature qu'imposerait le débat académique.“<sup>242</sup> Seine Person wurde, wie Anna Boschetti weiter ausführt, zum Zentrum der intellektuellen Debatten: „On passe en effet d'une discussion proprement intellectuelle à l'appréciation politique ou morale des œuvres et de la personne même de Sartre. On l'attaque ou on le loue, aussi bien pour les propriétés techniques de sa production qu'en tant que prophète de l'engagement ou comme maître d'une nouvelle morale, pour les uns héroïque, pour les autres dépravée, inspiratrice directe des coutumes nocturnes de Saint-Germain-des-Prés, de crimes et de suicides ‚existentialistes‘. L'image des initiés ne coexiste pas simplement avec celle des profanes, elle est fortement conditionnée par elle. La conférence [au Club

<sup>237</sup> Zitiert nach *ibid.*

<sup>238</sup> Zitiert nach *ibid.*, p. 434 sq.

<sup>239</sup> Zitiert nach *ibid.*, p. 435.

<sup>240</sup> Cf. Pierre Boutang/Jean Pingaud, Sartre est-il un possédé?, in: *La Table Ronde*, 1946; Maulnier, J.-P. Sartre et le suicide de la littérature, in: *La Table Ronde*, Februar 1948, p. 195–210.

<sup>241</sup> Cf. Garaudy, Un faux prophète, Jean-Paul Sartre, in: *Les Lettres françaises*, 28. Dezember 1945; Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris, Ed. Sociales, 1947; Mougin, *La sainte famille existentialiste*, Paris, Ed. Sociales, 1947.

<sup>242</sup> Boschetti, *op. cit.*, p. 21.

Maintenant] [...] est une opération intellectuelle inséparable de ‚l’atmosphère d’émeute et de plébiscité‘, qui révèle l’impact mondain de Sartre.“<sup>243</sup>

Der Vergleich mit dem von den Athenern wegen Verderbung der Jugend verurteilten Sokrates liegt nahe. Sartre stand als Verführer der Jugend aber auch in einer französischen Tradition neben Diderot, Victor Hugo und Émile Zola.<sup>244</sup> Sartre lebte seine Forderung nach Engagement selbst vor. In Zeiten der Krise steht der engagierte Schriftsteller meistens im Rampenlicht und befindet sich deshalb in der Gefahr, als Sündenbock für Krisenerscheinungen verantwortlich gemacht zu werden. Die französische Gesellschaft der Krise der Nachkriegszeit reagierte besonders empfindlich auf alles Neue. Die Jugendbewegung der Existentialisten war der Exponent eines neuen Lebensgefühls und Sartre und seine Philosophie galten gemeinhin als dessen Ursache. Die skeptische Öffentlichkeit begegnete deshalb vor allem dem Philosophen mit Ablehnung.

Die Bewegung der Existentialisten war aber nicht einzig und allein von der Person Sartres abhängig. Ausschlaggebend war das aus der Bewegung selbst sich formierende neue Lebensgefühl. Doch war Sartre ein wichtiges und zentrales Identifikationsmoment der Jugendbewegung, sowohl für die Öffentlichkeit als auch für die Bewegung selbst. Er gab der Bewegung den Namen, lieferte die Phrasen und Wahlsprüche der Generation. Seine Person und Engagement initiierten das Aktivwerden der in dieser Generationslagerung vorhandenen Potentialitäten. Sartre und die Jugend kann man nicht voneinander trennen.

#### Boris Vian: Romancier und Existentialist

Boris Vian war sowohl Schriftsteller, dessen Romane einen Einfluss auf die zeitgenössische Jugend hatten, als auch jemand, der gewissermaßen selbst noch zur Jugend gehörte. Seine Position im Pariser Milieu der Literaten und Intellektuellen war sicherlich weitaus nicht mit der Sartres zu vergleichen, gleichwohl war es sein literarisches Anliegen, den Geist und die Atmosphäre seiner Epoche zum Ausdruck zu bringen. Vian kannte die Welt der Existentialisten in Saint-Germain-des-Prés sehr gut. Er war ja nicht nur, wie schon oben erwähnt, Kenner der intellektuellen Szene, der er u.a. als Mitarbeiter der *Temps modernes* angehörte, oder des Jazz, den er in Frankreich leidenschaftlich propagierte, sondern auch der schillernde Organisator und Teilnehmer der Parties in den Clubs und Bars von Saint-

<sup>243</sup> Ibid., sie zitiert Georges Blin, Les conférences. L’existentialisme est un humanisme, in: *Fontaine*, November 1945.

<sup>244</sup> Cf. Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 451.

Germain-des-Prés. So nannte man ihn den „Prinzen“<sup>245</sup> oder sogar den „Propheten“<sup>246</sup> von Saint-Germain. Seine Freundin Anne-Marie Cazalis schreibt über den Schriftsteller, der trotz (oder gerade wegen) seines ausschweifenden Lebens ein sehr kränklicher Mann war: „Boris Vian fut le grand agonisant de Saint-Germain-des-Prés. Il était fort comme un héros de roman policier, et une maladie de cœur le rendait vulnérable. Tout le monde – et lui le premier – croyait qu’il allait mourir un beau soir, à la fin de la nuit, au milieu d’un chœur de trompettes. Sa mort serait notre cérémonie. Il nous en prive et survécut, bien entendu, par hasard – comme nous tous. Treize ans plus tard, alors qu’il assistait à la projection du film *J’irai cracher sur vos tombes*, il chercha son souffle dans l’obscurité et, cette fois, ne le trouva plus.“<sup>247</sup> Vian ist zwar Autor vieler Romane, die seine Epoche zum Thema haben, doch sein schon erwähntes Werk *L’Écume des jours* sollte als ein besonderes Beispiel seiner Erzählerqualitäten hervorgehoben werden. *L’Écume des jours* war ausserdem der einzige Roman, der Vian einen großen Erfolg in der Öffentlichkeit bescherte.<sup>248</sup>

Es ist die Geschichte der Liebe zwischen Chloé und Colin, die unter dem Zeichen der Jazzmusik, der Jugend und der Schönheit überschwenglich beginnt, mit dem Tod Chloés aber düster endet. Dieser Text ist ein exzellentes Beispiel eines Romans dieser Zeit, da er all die Aspekte, Differenzen und Relationen, die für die neue Mentalität von Bedeutung waren, enthält. Es ist zudem ein existentialistischer Roman, der die Absurdität, die *angoisse*, die Verlorenheit des menschlichen Daseins zum Thema hat, jedoch ebenso auch eine Persiflage auf die Hysterie um die Philosophie Sartres. Die Erzählung rankt sich um drei zentrale „existentialistische“ Motive, die in einer bestimmten Relation zueinander stehen: Arbeit, Leben oder Liebe und Engagement. Es geht um die Schwierigkeiten, sogar um die Unmöglichkeit, die Liebe zu leben und gleichzeitig zu vermeiden, dass sich diese Liebe verbraucht und vergeht. Diese Unmöglichkeit stellt das Problem der menschlichen Existenz dar, welches auch die Werke Sartres bestimmt. Der Widerspruch zwischen den individuellen Zielen und Wünschen und den existentiellen Notwendigkeiten, denen man sich als Mensch zu unterwerfen hat: die Notwendigkeit zu arbeiten, in der Gesellschaft seinen Platz einzunehmen, ist unverträglich mit dem Wunsch des Einzelnen nach Freiheit und Liebe. Der Roman stellt zwar für dieses Dilemma Lösungen vor, doch werden diese gleich wieder verworfen. Sei es die Religion und Kirche oder die Existenzphilosophie Sartres, seine Aufforderung zum

<sup>245</sup> Klaus Völker, *Boris Vian. Der Prinz von Saint-Germain-des-Prés. Ein Lesebuch*, Berlin, Wagenbach, 1989.

<sup>246</sup> So Jacques Prévert, zitiert von Gréco, *op. cit.*, p. 103 sq.

<sup>247</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 15.

<sup>248</sup> Cf. *Kindlers Neues Literaturlexikon*, hrsg. v. Walter Jens, Bd. 17, München, Kindler, 1992, p. 112; die Verfilmung wurde von Charles Belmont 1968 besorgt.



Engagement – in Vians Augen scheitern beide im Angesicht dieser Krise des Menschseins. Die Kirche zeige kein Interesse an den Individuen, und die Sartresche Philosophie beschreibt er als ein verzerrtes und unmenschliches Modephänomen.

Das Motiv des Engagements findet Ausdruck in der Figur des Chicks, dem Freund Colins, der als fanatischer „Partre“-Anhänger eine Persiflage des engagierten Menschen, wie ihn Sartre fordert, darstellt. Chick sammelt bis zum finanziellen Ruin die Bücher Partres, die, in Anspielung auf Titel wie *La Nausée*, *Vomi* oder *Paradoxe sur le Déguenlis* heißen, er würde den Buchhändler umbringen, nur um ein Exemplar der *Encyclopédie de la Nausée* zu bekommen. „Ça [ein Buch] me coûte très cher,“ sagt Chick einmal zu seinem Freund, „mais je ne peux pas m’en passer. J’ai besoin de Partre. Je suis collectionneur.“<sup>249</sup> Chick sei zwar, wie Partre später gegenüber der Freundin von Chick, Alise, die diesen retten will, äußert, „zu sehr engagiert“, habe aber eben schon „seine Wahl getroffen“ („a fait son choix“).<sup>250</sup> Partre und damit seine Philosophie des Engagement enden, als Alise ihm das Herz ausreißt, da er sich ihrer Forderung, zu publizieren aufzuhören, widersetze.

Raymond Queneau nannte diesen Roman Vians „den ergreifendsten zeitgenössischen Liebesroman“.<sup>251</sup> Die Ähnlichkeiten der Motive zur Sartreschen Philosophie berechtigen, *L’Écume des jours* einen existentialistischen Roman zu nennen. Darüber hinaus ist Vians Stil aber leichter und nicht so ernst wie die Schriften Sartres. Er vermittelt das Gefühl von der Absurdität des Daseins in der Tradition der Surrealisten, er verfügt über mehr Humor und außerdem über ein tiefes Verständnis der zeitgenössischen Musik. Vian war moderner, näher am Puls der Zeit als andere Schriftsteller des Existentialismus. Somit stellte er besonders für jüngere Leser einen starken Einfluss als Vermittler des „existentialistischen“ Lebensgefühls dar: „Il est certain que ce roman est l’un des plus appréciés des adolescents d’hier et d’aujourd’hui.“<sup>252</sup> All das macht *L’Écume des jours* zu einem ausgezeichneten Beispiel eines „Dokuments zeitgenössischer soziologischer Beobachtung“ der Mentalität dieser Epoche.

Wie auch Sartre war Vian die Zielscheibe zahlreicher Attacken moralistischer Kritiker. Der Anlass dazu war aber nicht die nahe geistige Verwandtschaft zu Sartre, sondern eine ironische Parodie auf das amerikanische Thrillergenre, *J’irai cracher sur vos tombes*, welche Vian unter Pseudonym veröffentlichte.<sup>253</sup> Der Sittenwächter Daniel Parker und sein *Cartel d’action morale* sahen in Vian eine Gefahr für die Jugend. Sein Buch enthalte, so ihr Vorwurf,

<sup>249</sup> Vian, *L’Écume des jours*, cap. XII, p. 70.

<sup>250</sup> Ibid., cap. LVI, p. 263.

<sup>251</sup> Cf. ibid., die „Présentation“ von Gilbert Pestureau, p. 9.

<sup>252</sup> Ibid., p. 8.

<sup>253</sup> Boris Vian [Vernon Sullivan], *J’irai cracher sur vos tombes*, Paris, Le Scorpion, 1946.

pornographische Passagen. Vian wurde angeklagt, übrigens zur gleichen Zeit wie der amerikanische Autor Henry Miller, und am 13. Mai 1950 zu einer Zahlung von 100.000 Francs Strafe verurteilt. Dieses Buch und natürlich auch der Skandal und Prozess bescherten Vian einige Berühmtheit. Allerdings kann es, was die feinsinnige Einsicht und den geistigen Einfluss angeht, nicht mit *L'Écume des jours* verglichen werden.

Boris Vian und Jean-Paul Sartre waren zwei für die Jugendbewegung der Existentialisten sehr bedeutende und einflussreiche Persönlichkeiten. Während Sartre in erster Linie der Jugend das existentialistische Vokabular lieferte, den Aktivitäten der Existentialisten aber etwas distanziert begegnete, gelang es Vian, die tiefe Verbindung zwischen den Gedanken der existentialistischen Philosophie und dem Gefühl der Generation zum Ausdruck zu bringen.

## Dritter Teil

Saint-Germain-des-Prés: Das „Existentialistenviertel“ als Erinnerungsort

„It is now fashionable to spend an evening in the Quartier Saint-Germain-des-Prés where you can see Jean-Paul Sartre and the existentialists and various poets and painters.“<sup>254</sup>

Neben den Fragen nach Lebensweise und -gefühl der Existentialisten, nach der existentialistischen Philosophie und ihren Einflüssen, ist es auch interessant, nach dem Aktionsort der Bewegung zu fragen. In dem Pariser Viertel Saint-Germain-des-Prés fanden sich junge Leute auf den Spuren ihrer Vorbilder zusammen. Das *quartier existentialiste* war und ist auch heute noch ein Synonym der Existentialistenbewegung. In dem Film *Sartre, par lui-même* von Alexandre Astruc hört man einen Kommentar, der all das aufzählt, was mit dem Existentialistenviertel verbunden wurde. Wieder einmal fällt der Gebrauch der sakralen Ausdrücke und Bezeichnungen auf: „Connaissez-vous le quartier de Saint-Germain-des-Prés? Un quartier provincial où l'on peut, depuis la romantique petite place de Furstemberg, jeter un coup d'œil sur l'atelier où Delacroix bouleversa la peinture de son temps. Le Flore par exemple, un café? Non, un temple, avec ses servantes et ses pontifes. Leur apostolat implique le renoncement à tout pompe vestimentaire. L'exemple vient de haut, de Gréco, la première vestale d'un culte dont Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir ont peut-être involontairement déchaîné les manifestations qui se réclament de leur philosophie de l'existence. – Ah oui, l'existentialisme ! – Nous allons pénétrer ensemble dans les lieux où l'on sait. La librairie, où tout ce qui a trait à l'existentialisme se trouve condensé dans un magasin exceptionnellement situé à trois mètres au-dessus du niveau de la mer. Ici, l'esprit s'abreuve, le corps aussi, d'ailleurs. Depuis *Les Mains sales* jusqu'au *Deuxième Sexe*, tous les évangiles y sont réunis. Mais c'est vraiment dans la danse que l'existentialisme trouve sa plus belle expression. Le Club Saint-Germain, 23 mètres au-dessous du niveau de la mer, le cave par excellence, et sous l'œil des dieux, les rats, les rats danseurs, les rats penseurs, les rats eujoleurs. Puis les rats africains, les rats américains. Eh bien oui quoi, des rats, des rats, des rats. Qu'est-ce que vous voulez que je vous dire, moi! C'est ça, l'existentialisme!“<sup>255</sup>

Aus dem von Legenden umrankten Aktionsort der Existentialisten ist jedoch heute ein ebenso mythischer Erinnerungsort an die Existentialisten geworden. Die Beschreibung dieses *lieu de mémoire* geht in zwei Schritten vonstatten, bei denen sowohl Fakten als auch Mythen berücksichtigt werden sollen. Zunächst möchte ich eine historische Topographie von Saint-

<sup>254</sup> Titel des zweisprachigen Magazins *Une semaine de Paris (This week in Paris)*, „Soirs de Saint-Germain-des-Prés“, zitiert nach Vian, *Manuel, op. cit.*, p. 59.

<sup>255</sup> Actualités de 1950: Commentaire originale, in: Alexandre Astruc/Michel Contat, *Sartre, par lui-même*, texte intégral, Paris, Gallimard, 1977, p. 92 sq. – die Premiere des Films fand beim Festival de Cannes am 27. Mai 1976 statt.

Saint-Germain-des-Prés mit seinen Grenzen, Treffpunkten, Cafés, Restaurants, Bars und Clubs anlegen. Mein Begleiter bei diesem historischen Spaziergang durch das Viertel sollen einmal mehr Boris Vian und sein *Manuel* sein.<sup>256</sup> In einem zweiten Teil soll dann das Viertel als Ort kollektiver Erinnerung beschrieben werden. Die kollektive Erinnerung findet ihre Träger sowohl in persönlichen Erinnerungen als auch in den lokalen Erinnerungsorten. So werden erneut Memoiren von Simone de Beauvoir, Anne-Marie Cazalis, Juliette Gréco, Léon-Paul Fargue, Jean Cau und Sartre herangezogen. Schließlich werde ich die Betrachtung mit einem Streifzug durch das heutige Saint-Germain-des-Prés beenden, der klarstellen soll, inwiefern sich die kollektive Erinnerung konkret an den verschiedenen Orten des ehemaligen Existentialistenviertels heute bemerkbar macht.

## 1. Die Topographie von Saint-Germain-des-Prés

Das *Manuel de Saint-Germain-des-Prés*, ein originelles Büchlein voller Hintergrundinformationen, dient nicht nur als reichhaltige Quelle. Der Autor Vian erweist sich als aufmerksamer Beobachter seiner Zeit und versucht in diesem Buch, nicht nur als Kenner einen guten Reiseführer abzugeben, sondern auch aufzuzeigen, dass sich schon längst Fakten und Mythen über das Existentialistenviertel miteinander vermischt haben. Doch seine Methode folgt keinem wissenschaftlichen Prinzip, vielmehr kreiert Vian mit diesem Büchlein, wie es ein Kommentator ausdrückt, einen neuen „Mythos vom Mythos“.<sup>257</sup> Vian war eben „Pataphysiker“ und schenkte einem historischen Objektivismus wenig Glauben. Doch wollen wir trotzdem seinem Ansatz, zwischen Fakten und Legenden zu trennen, folgen und beginnen, wie ein Ethnograph, die Fakten zur Geographie und den Bewohnern des Ortes zu sammeln.

Das Viertel stellt auf der *Rive gauche* eine „Insel“ dar, begrenzt durch die Quais Malaquais und de Conti im Norden, die Rues du Vieux-Colombier und Saint-Sulpice im Süden, die Rue des Saints-Pères im Westen und durch die Rues de Dauphine und de l’Ancienne Comédie im Osten (siehe Karte im Annex). Neben der „Hauptinsel“ gab es auch einige kleinere „Inseln und Archipel“ außerhalb des Viertels von Saint-Germain-des-Prés, wie z.B. die Bar Saint-Yves, das Rose Rouge und das Grands-Augustins (cf. p. 36).

<sup>256</sup> Im folgenden werden die Seitenzahlen der Zitate aus dem *Manuel* dahinter in Klammern statt in eine Fussnote gesetzt.

<sup>257</sup> Noël Arnaud, *Après le Manuel*, in: Vian, *Manuel*, op. cit., pp. 239–242, hier: p. 241.

Das Quartier war eigentlich immer eine recht ruhige Ecke von Paris gewesen. In den Schatten der Kirchen von Saint-Sulpice und Saint-Germain-des-Prés, einem alten Kloster, gelegen, zog es eher Ruhe suchende Menschen, wie den Schriftsteller Rainer-Maria Rilke, der hier Anfang des Jahrhunderts lebte, an. Seinen Rang als intellektuelles Zentrum verdankte das „kleine stille Dorf“ v.a. den Verlagen, wie Gallimard oder Flammarion, die hier in den Stadtpalästen des alten Adels ihre Hauptquartiere einrichteten. So kam es, dass in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Saint-Germain-des-Prés zum bevorzugten Stadtquartier der intellektuellen Szene avancierte. Mit dem Universitätsviertel *Quartier Latin* um die Sorbonne hatte es wenig gemein. Studenten mögen zwar auch in der Gegend jenseits des Boulevard Saint-Michel unterwegs gewesen sein, doch spielten sie dort als gesellschaftliche Gruppe keine hervorgehobene Rolle. Vor den Sartre-Jahren und den Existentialisten war Saint-Germain-des-Prés nicht mehr als ein gewöhnliches, etwas provinzielles Pariser Stadtviertel, wo sich Künstler, Schriftsteller und Politiker ungestört zusammenfinden konnten. Doch mit Sartres Bekanntheit wuchs auch der Zustrom der jungen Leute in das Viertel. Die Cafés, ehemals die stillen Refugien der Intellektuellen, wurden zu wahren „Pilgerorten“ für die neue Generation.

So war das *Café de Flore*, in nächster Umgebung des Place de Saint-Germain-des-Prés, als das Zentrum der intellektuellen Szene, der erste Anlaufpunkt. Dieses Café, wo sich schon die Mitglieder der Groupe Octobre um Jacques Prévert trafen, wurde unter der Besatzungszeit erst zum wirklichen *café littéraire*. „Les écrivains commencent à travailler sur place“, schreibt Vian (p. 101). Schuld daran seien die schlechten Lebensbedingungen in der Stadt während der *Occupation* gewesen; in den Cafés fand man wenigstens einen warmen Platz. Mag dieses der Anlass dafür gewesen sein, dass viele Schriftsteller ihren Arbeitsplatz in die Cafés von Saint-Germain-des-Prés verlegten, so fanden sich bald auch weitere Gründe, die aus der Not eine Tugend machten. So schreibt Jean-Paul Sartre über seinen lieb gewonnenen Arbeitsplatz im „Flore“: „La clientèle immuable composait des groupes absolument fermés: si une jolie fille que l'on ne connaissait pas venait un jour, de membre à membre (du groupe) on se disait: ‚Il y a une nouvelle.‘ [...] C'était comme un club anglais. Les gens entraient et se connaissaient tous; chacun connaissait les moindres détails de la vie privée de son voisin; mais de groupe en groupe, on ne se disait pas bonjour, tandis qu'on s'empressait de le faire si on venait à se rencontrer ailleurs – en terrain neutre.“ (pp. 103 sq.). Auch andere Schriftsteller suchten sich das Flore aus, um zu arbeiten. Denn viele störte auch die Anwesenheit deutscher Besatzungstruppen in anderen Cafés der Stadt, wie z.B. am Montparnasse, wo man sich früher

aufhielt. So konnte man hier neben Simone de Beauvoir auch Nathalie Sorokine, Anne de Biéville, Anne-Marie Cazalis, die Schwestern Olga und Wanda Kosakiewicz, Claude Mauriac und die Brüder Jean-Laurent und Pascal Bost antreffen.

Die beiden anderen Zentren der Pariser Intellektuellenschaft waren die in Nachbarschaft des Flore gelegenen Etablissements des *Café des Deux Magots* und der *Brasserie Lipp*. Das „Deux

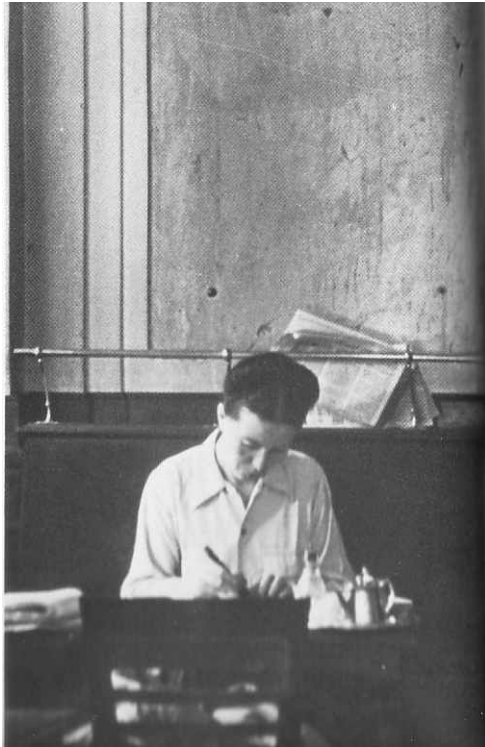


Abb. 7: S. de Beauvoir im Deux Magots

Magot“, an der Ecke des Place de Saint-Germain-des-Prés, ist wahrscheinlich dasjenige mit der längsten und würdigsten Tradition, die bis in die Anfänge des 19. Jahrhunderts reicht.<sup>258</sup> Wie das Flore machten viele Intellektuelle aus dem Café ihre Arbeitsresidenz, wo sie schrieben und sich unterhielten. Die Brasserie Lipp, auf der anderen Seite des Boulevard Saint-Germain, den Cafés des Deux Magot und de Flore gegenüber gelegen, war darüber hinaus ein Treffpunkt von Politikern, wie z.B. der oben erwähnten Action Française. Hier traf sich schon in den dreißiger Jahren die Elite des intellektuellen Milieus von Paris: Professoren, Literatur-Redakteure der *NRF*, des *Divan*, der *Revue Universelle* und der ehemaligen *Revue Critique*, Verleger wie Grasset und Rieder, Mitarbeiter des Théâtre du

Vieux-Colombier, der *Voilà* und *Marianne*, außerdem noch Buchhändler, Bouquinisten und intellektuelle Hoteliers aus dem Quartier. Des Weiteren verkehrten im „Lipp“ führende Politiker wie der Sozialist Léon Blum und der Senator Léon Bérard sowie bekannte Schriftsteller wie André Gide und Albert Thibaudet.<sup>259</sup> Sartre unterteilte das Publikum, das in den drei genannten Cafés verkehrte, demnach in Kategorien der „jungen Literatur“ (Café de Flore), der „alten Literaten“ (Deux Magots) und der „Politik“ (Lipp).

Doch diese nach außen hin abgeschlossene Struktur des intellektuellen Feldes veränderte sich mit der wachsenden Popularität der Person und Philosophie Sartres. Die Legende, dass der Philosoph seine Theorie des „Blicks“ im Flore entwickelt habe, zog seine Bewunderer und Anhänger an den Place de Saint-Germain-des-Prés. Der „englische Club“ wurde zum angesagten Treffpunkt der Jugend: „On savait que les intellectuels, que les peintres

<sup>258</sup> Cf. Hofmarcher, *op. cit.*

<sup>259</sup> Cf. Léon-Paul Fargue, *Piéton de Paris* (1939), Paris, Gallimard, 1993, pp. 151–153.

fréquentaient assidûment Saint-Germain-des-Prés, que s'élaboraient des œuvres dont parlait le monde entier. On se rua au Flore, aux Deux Magots, au Lipp, à la Rhumerie, pour voir les hommes célèbres. Eux n'y étaient déjà plus.“ In der Nachkriegszeit war es die Jugend, die



Abb. 8 Vor dem Café de Flore

begann, die Cafés von Saint-Germain-des-Prés zu besetzen. Die berühmten Persönlichkeiten „avaient émigré dans des petits bars bien cachés, dans des bistrots peu connu, mais dignes de l'être mieux, dans des cafés d'apparence ordinaire“ (p. 109). Sartre und seine Freunde frequentierten nun die Bar des *Hôtel de Pont-Royal* oder das alte, traditionsbehaftete Intellektuellen-Restaurant *Procope* in der Rue de l'Ancienne Comédie. Doch das *Lorientais*, *Méphisto*, *Rose Rouge* und die *Bar Vert* waren bald in der Hand der Jugend.

Im Keller des *Lorientais*, in der Rue des Carmes, konnte man den Jazz-Klarinettenisten Claude Luter erleben. Sein *style Nouvelle-Orléans* war schon zu jener Zeit unter Kennern berühmt und machte aus dem *Lorientais*-Keller eine der ersten Adressen der Jazzmusik in Saint-Germain-des-Prés (pp. 122–125). Reportern der Boulevardblätter jedoch boten sich hier keine Stories, lediglich ein ruhiges und konzentriertes Publikum: „On n'allait pas chez ‚Lorientais‘ pour s'amuser. Dans cette austère assemblée, je ne puis me rappeler avoir jamais étendu rire. Tassée dans ce trou chaud et sombre, une jeune foule mystique écoutait le jazz. La bouche sévère, l'œil vide, les futurs rats de cave s'exerçaient.“<sup>260</sup> Das Klientel des *Lorientais* setzte sich auch hier aus den jungen Intellektuellen und Künstlern Saint-Germains zusammen, z.B. Sartre und Queneau, die Schriftsteller Roger Vailland, Georges Bataille und Michel Leiris, die Mäzenin Marie-Laure de Noailles und die Regisseurin Nicole Védres. Hier waren auch die, von der Presse so titulierten, zukünftigen „Kellerratten“ anwesend, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Einen Eindruck von der Atmosphäre des *Lorientais* vermittelt Jacques Beckers Film von 1947 *Rendez-vous de juillet*.<sup>261</sup>

<sup>260</sup> Gréco, *op. cit.*, p. 84.

<sup>261</sup> Jacques Becker (Regie), *Rendez-vous de juillet*, Frankreich, 1947.



Treffpunkt einer Gruppe, der Merleau-Ponty, Camus, Astruc, der Komponist Jean-Pierre Vivet, der Schriftsteller Jacques-Francis Rolland und der Verleger Scipion angehörten, war das *Méphisto*.<sup>262</sup> Das *Rose Rouge*, in der Rue de la Harpe, war die Bar „avec les Grenier-Hussenot et Yves Robert, qui inventaient des formes nouvelles de cabaret-théâtre et où passaient les Frères



Abb. 9: Bei Picasso: oben v.l.n.r.: Jacques Lacan, Cécile Eluard, Pierre Riverdy, Louise Leiris, Zanie de Campan, Pablo Picasso, Valentine Hugo, Simone de Beauvoir, George Brassai; unten: Sartre, Albert Camus, Michel Leiris, Jean Aubier.

Jacques“ (pp. 240/126). Im *Le Catalan* fanden die Reunionen Pablo Picassos und seines illustren Freundeskreises statt. Jenem gehörten u.a. an: Michel Leiris, die Dichter Paul Éluard und Pierre de Massot, der Regisseur Yves Allegret, die Schauspielerin Simone Signoret und der Schriftsteller André Frénaud.<sup>263</sup> Die Liste der verschiedenen Bars und Cafés ließe sich länger fortsetzen. Für unsere Karte Saint-Germains markieren jedoch noch das *Saint-Yves* in der

Rue de l'Université, der *Vieux-Colombier* unter dem Theater gleichen Namens und schließlich die *Rhumerie Martiniquaise* wichtige Orte.

Der Wandel des Publikums und die Genese einer neuen Klientel in Saint-Germain lässt sich besonders gut am Beispiel der *Bar Vert* in der Rue Jacob aufzeigen. Vian unterteilt die Chronologie dieser Bar in vier Perioden (cf. p. 111). In der ersten Periode, während der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre, wurde die Bar von Surrealisten um Jacques Prévert frequentiert. In der darauffolgenden „großen literarischen Periode“ während der Besatzungszeit besuchten die Bar Vert Künstler wie der Theaterautor Antonin Artaud, der Maler Matta und einige Schriftsteller, wie Roger Vailland, Merleau-Ponty, Queneau und natürlich Sartre. Doch die dritte Periode der Bar Vert repräsentiert für Vian die allgemeine Popularisierung und Vermassung von Saint-Germain-des-Prés. In der Nachkriegszeit wurde die Bar ein Treffpunkt der mondänen Gesellschaft. Jetzt traf man hier meist Schauspieler, wie Rubirosa, und, wie Vian betont, Ausländer, v.a. Chilenen, Brasilianer, Schweden etc. an.

<sup>262</sup> Gréco, *op. cit.*, p. 111.

<sup>263</sup> Cf. Vian, *Manuel*, *op. cit.*, pp. 124–128, im folgenden ebd.

Nachdem die Hochphase Saint-Germain-des-Prés vorübergegangen war, wurde das Leben der Bar Vert wieder ruhiger, und diente als Versammlungsort von Künstlern und Intellektuellen.

### Orte der Jugend: Clubs und Caves

Die Periode der allgemeinen Popularisierung wird mit dem Namen eines Clubs verbunden: dem *Club Tabou*. Die Idee, in einem Keller einen Club zu gründen, in dem man auch nach



Abb. 10: Die „Höhle“ des Tabou

Mitternacht feiern und tanzen konnte, entstammt einer Gruppe von Dichtern, Malern und Schriftstellern, zu der die meisten der oben genannten gehörten. Der Club Tabou wurde am 11. April 1947 in der Rue Dauphin gegründet und war die erste echte *cave* in Paris.<sup>264</sup> Es war der Beginn der Epoche der *caves existentialistes*, der „histoire du sous-sol“ von Saint-Germain-des-Prés. Es waren diese, in Größe variierenden „Grotten“, in denen man die echten Existentialisten finden konnte (cf. p. 39). Das „Tabou“ mit seiner einzigartigen

Atmosphäre wurde sehr schnell über die Grenzen der Gesellschaft der Gründer hinaus bekannt: „Très vite, le Tabou devint alors un centre de folie organisée. Disons-le tout suite, aucun des clubs qui suivirent n’a pu recréer cette atmosphère incroyable, et le Tabou lui-même, hélas! ne la conserva pas très longtemps; c’était d’ailleurs impossible.“ (p. 115).

<sup>264</sup> Cf. Hanoteau, *op. cit.*, p. 68 sq.

Von außen konnte man den Eingang fast verfehlen: „un bistrot terne, couleur chocolat vieilli; Tabou en lettres jaunes sur la façade“ (p. 112). Im Inneren jedoch fand man die amüsierte Menge in einem tonnengewölbten Raum, wo man kaum eine Stecknadel hätte fallen lassen können: „On entrait par la porte vitrée et on poussait un rideau, et c'était déjà la cohue; vingt personnes entouraient le grand maître de l'escalier, celui qui distribuait et contrôlait les cartes. Le contrôle franchi – il en fallait des relations!... – on descendait un tortueux escalier de pierre (on se cognait la tête les coups à partir de 1 m 75) et on aboutissait au long boyau voûté, comme une station de métro en beaucoup de petit et en beaucoup plus sale, que prolongeaient en face une estrade organisée en



Abb. 11 v.l.n.r: das „Tabou“ 1948 : Guyonnet Gus, Raymond Queneau, Boris et Michelle Vian, Francois Chevais, Alain Vian

forme de paillote, et de l'autre côté, un bar de chêne et un petit réduit dénommé vestiaire. Il fallait du temps pour distinguer tout cela: le brouillard des cigarettes était quasi londonien et le vacarme si intense que, par réaction, on n'y voyait plus rien.“ (p. 116). Dieses Bild, dass uns Vian vom Innern des Tabous gibt, ist wahrscheinlich nicht übertrieben. Es herrschte nicht mehr die gleiche Atmosphäre wie im Café de Flore oder im Deux Magots. Hier sah man keine schreibenden Schriftsteller. Das Tabou war ein Ort der Jugend, wo man tanzte und feierte: „Des deux côtés, de longues et dures banquettes, des tables, et des tabourets horriblement peu rembourrés. Impossible de se frayer un chemin au milieu de la cohue qui engluait la piste de ‚danse‘ (*sic*). Là-bas, sous le toit de roseaux de la paillote, cinq, six, huit, ou quinze types soufflaient dans des tubes en métal, cognaient sur des peaux ou achevaient de mutiler un piano échappé de quelque camp de représailles. Des chemises, à carreaux ou sans, dans ou sur le pantalon, des souliers de toile caoutchoutée modèle basket (mode importée du Lorientais), et aussi beaucoup de gens normaux. Tout les soirs, en permanence, dix célébrités et trente personnes très connues. Des courtiers, des mannequins, cinquante ou soixante photographes, des journalistes, des pisse-copies, des étudiants, des musiciens, des Américains, des Suédois, des Anglais, des Brésiliens, une tour des miracles ou une cour de Babel, au choix.“ (pp. 116–118). Mit den jungen Leuten in karierten Hemden und Basketballschuhen bezeichnet Vian die sogenannten *bobby-soxers*. Die

„Nachfolger der Zazous“ seien zwischen 13 und 17 Jahren alt, rauchten nicht, würden zwar jede Whiskymarke kennen, tranken aber nur Fruchtsäfte und sparten ihr Geld für Bücher von Hemingway, Eskine Caldwell, John Steinbeck und besonders von Boris Vian, dem „pape spirituel des bobby-soxers“.<sup>265</sup>

Der Existentialismus, wenigstens der Existentialismus als Lebensart verstanden, wurde im Tabou geboren. Die Journalisten, allen voran Jacques Robert, frequentierten das Tabou selbst auch sehr häufig. Das Bild, welches sie sich dabei von dem Publikum des Kellers machten,



Abb. 12: Keilerei im Tabou während der Wahl zur Miss Tabou, links: Boris Vian

wurde in stereotyper und übertriebener Weise in den Boulevardmagazinen der Öffentlichkeit präsentiert. Sie illustrierten eine exklusive, junge, hedonistische, internationale und kosmopolitische Gesellschaft, in der alle sozialen Grenzen aufgehoben seien. Die skeptische Haltung der Öffentlichkeit wurde bestärkt durch bestimmte Veranstaltungen im Tabou, die auf Plakaten mit Frauen mit nackten

Oberkörpern angekündigt wurden. So trug z.B. der Wettbewerb zur „Miss Tabou“, bei dem sich die Gewinnerin entkleidete, und der meist in Schlägereien unter den Männern endete, zum negativen Image des Clubs bei.

Im Tabou fand man auch die uns schon bekannten Existentialisten: Boris Vian und das Trio Cazalis, Gréco und Marc Doelnitz, Künstler und gemeinsamer Freund. Sie seien, so wieder einmal Vian, die „Seele“ des Tabou, „la véritable raison pour laquelle la cave battait ses records d'affluence“: „Marc Doelnitz connaissait intimement toutes les duchesses de Paris et les gens du ‚beau monde‘, dont il se payait la tête en imitant de la façon la plus incroyable. Anne-Marie Cazalis et Juliette Gréco traînaient derrière leurs pantalons noirs tous les reporters photographes attachés aux hebdomadaires de Paris et d'ailleurs. L'association Cazalis-Gréco, la rousse et la brune, la mince et la puissante, était d'ailleurs faite pour satisfaire les photographes les plus exigeantes. Tous les soirs, on brûlait des douzaines de flashes dans la cave aux murs suintants de la rue Dauphine.“ (p. 118).

<sup>265</sup> Anonym, Nos bobby-soxers (intraduisible en français). Successeurs des Zazous, in: *France-Dimanche*, 6. April 1947.

Das Tabou war ein Symbol des Existentialismus, nicht aber des Existentialismus Sartres. Sartre selbst war nur selten in den *caves* von Saint-Germain-des-Prés. Er konnte mit dem dortigen Treiben nicht viel anfangen. Die Verbindung zwischen Sartre und dem Tabou war auch hier eine fiktive Konstruktion der Presse: Vian „s’insurge contre la confusion entre Sartre, les caves et l’existentialisme; il témoigne n’avoir rencontré Sartre qu’une ou deux fois au Tabou. Et ,treize ans après‘ le voici qui participe gaillardement à la légende: il fait Sartre un habitué du Tabou!“<sup>266</sup> Das einzige Sartre und diese Alters-Kohorte verbindende Element, so Cohen-Solal weiter, war die Kritik an den traditionellen Werten, „ils aimassent la musique de jazz, les rythmes qui balançaient, les discussion de café, les relations d’amour libre, une certaine bohème dans la vie quotidienne“. Zwischen Sartre und der „population germanopratine“ gab es ohne Zweifel Anzeichen einer gewissen Komplizenschaft. Doch Sartre selbst bekannte, dass beide nicht viel miteinander verband: „Ces jeunes gens n’ont rien à voir avec moi. Je n’ai rien à voir avec eux.“<sup>267</sup>

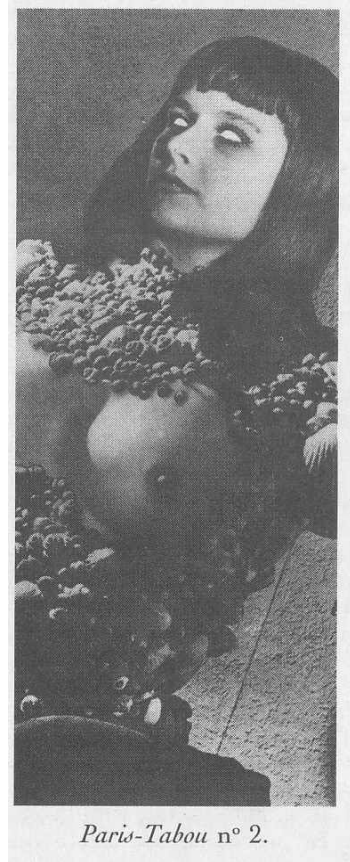


Abb. 13: Plakat

<sup>266</sup> Noël Arnaud, *Après le Manuel*, in: Vian, *Manuel*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>267</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 454 sq.

Der letzte Ort, den wir für unsere Topographie von Saint-Germain-des-Prés beschreiben wollen, ist der *Club Saint-Germain* in der Rue Saint-Benoit an der Ecke zur Rue de l'Abbaye.



Abb. 14: Duke Ellington, Vian, Gréco und Cazalis im Club Saint-Germain

Nachdem der Club Tabou, von aller Welt besucht, seiner ehemaligen Exklusivität beraubt war, wurde der neue Club von einer kleinen Gruppe gegründet, um wieder unter sich zu sein. Seine Gründung im Juni 1948 koinzidierte mit dem Niedergang des Tabous und die Zeit der wirklichen existentialistischen *caves* war schon wieder vorbei. Die Exklusivität des Clubs Saint-Germain aber war ein

Rückzugsgebiet der „Germanopräts“. Hier veranstaltete man Jazzfestivals mit Berühmtheiten des amerikanischen Jazz, wie Charlie Parker, Max Roach, Lips Page, Buck Clayton, Kenny Clark, Moody, Byas, Ernie Royal, Coleman Hawkins usw. (cf. p. 123). Doch trotz dieser Isolation des Clubs vor der Masse fand man hier nicht mehr die ursprüngliche Atmosphäre des Tabous: „il venait déjà trop de monde à Saint-Germain-des-Prés“ (ibid.). Der Existentialismus ist zu diesem Zeitpunkt in Mode gekommen. Das Viertel von Saint-Germain-des-Prés wurde, dank der lokalen und internationalen Boulevardpresse, zum begehrten Reiseziel für junge Pariser und Touristen der ganzen Welt.

Die Geschichte von Saint-Germain-des-Prés ist sowohl die Geschichte eines Modeortes als auch die eines Aktionsortes. Die ursprünglich Intellektueller und Künstler als Treffpunkte dienenden Cafés, Bars und Clubs, die in den ersten Jahren der Nachkriegszeit die Bewegung der Existentialisten hervorbrachten, wandelten sich zu modischen Zielen einer Massenmode. Diese Popularisierung von Saint-Germain-des-Prés weist schon auf die Wirkung der Generationseinheit der Existentialisten auf ihren Generationszusammenhang hin. Doch die Beschreibung des Existentialistenviertels ist noch nicht am Ende. Im nächsten Kapitel möchte ich die verschiedenen Erinnerungen beschreiben, die sich in persönlichen Memoiren und Orten der kollektiven Erinnerung manifestieren.

## 2. Individuelle und kollektive Erinnerungen an Saint-Germain-des-Prés

Es ist nicht einfach, zwischen den historischen Fakten, Legenden und Mythen dieser Epoche zu unterscheiden. Oben habe ich die Notwendigkeit betont, zwei „Geschichten“ der Existentialisten-Bewegung zu schreiben. Bei der Charakterisierung der Existentialisten habe ich gezeigt, dass die zeitgenössischen Beobachter mehr Legenden als wirkliche Darstellungen produzierten, um deren Lebensweise zu beschreiben. Doch gerade diese Mythen prägten die kollektive Vorstellung von Existentialisten in besonderem Maße. Ebenso steht es mit der Verbindung zwischen der Philosophie Sartres und der Lebensweise der Jugend. Doch es ist gerade diese verklarte Erinnerung an die Existentialisten, die in diesem Untersuchungszusammenhang interessant ist, da diese das *Image* der Bewegung für die Zeitgenossen repräsentiert. Diese Erinnerung an die Existentialisten verknüpft sich in starkem Maße mit derjenigen an deren Aktionsort Saint-Germain-des-Prés, der deshalb auch aus dieser Perspektive der Erinnerung einer weiteren Darstellung bedarf.

Doch wie schreibt man im Falle von Saint-Germain-des-Prés eine Geschichte der kollektiven Erinnerung? Zum einen kann man eine Reihe persönlicher Erinnerungen sammeln



Abb. 15: Der Place Saint-Germain-des-Prés 1945

und darstellen. Denn die persönliche Erinnerung und das kollektive Gedächtnis verhalten sich, wie ich oben Ricœur folgend versucht habe zu zeigen, zueinander interdependent. Die Erinnerungen der Zeitgenossen formieren das kollektive Gedächtnis, während das kollektive Gedächtnis wiederum auch die Erinnerungen der Einzelnen prägt. So dienen persönliche Memoiren als Träger der kollektiven Erinnerung an das Leben in Saint-Germain-des-Prés. Ebenso sind die noch heute existierenden „Orte der Erinnerung“ Träger dieses Gedächtnisses. Die folgende

Untersuchung dieser Erinnerungsmanifestationen soll nun eine zweite Geschichte von Saint-Germain-des-Prés erzählen.

Ich habe eine Auswahl an persönlichen Memoiren getroffen, die als möglichst repräsentativ für die vielen einzelnen Erinnerungen der Zeitgenossen gelten können. Doch man kann sich die Frage stellen, ob diese Wahl wirklich so repräsentativ ist. Es mag sein, dass es auch noch viele andere nicht-schriftliche Erinnerungen von Zeitgenossen gibt, die nur weniger bekannt waren, um auf die Idee zu kommen, ihre Memoiren zu publizieren. Doch der Aufwand einer Ausbeutung dieser Quellen, z.B. im Rahmen einer *oral history*, würde in schlechtem Verhältnis zum resultierenden Erkenntnisgewinn stehen. Ich halte meine Auswahl der geschriebenen Memoiren einiger Persönlichkeiten für ausreichend, um ein facettenreiches Bild der einzelnen Erinnerungen zu skizzieren. Zudem sind die schriftlichen Aufzeichnungen, die ich hier zitieren werden, durch einen dem Genre entsprechenden freien und lockeren Stil gekennzeichnet. Es kann deshalb nicht schaden, hier die Quellen manchmal etwas länger „sprechen“ zu lassen. Ich habe mich außerdem darum bemüht, sowohl Memoiren der Mitglieder der Existentialisten-Bewegung, wie Simone de Beauvoir, Juliette Gréco und Anne-Marie Cazalis, als auch derjenigen auszuwählen, die den Existentialisten weiter fern standen und eher eine Position als Beobachter einnahmen, so beispielsweise Jean Cau und Antoine Blondin.

Simone de Beauvoir veröffentlichte ihre Memoiren unter dem Titel *La Force des Choses* im Jahre 1963. Sie erinnert sich hier auf einigen Seiten an die Epoche des Existentialismus in Saint-Germain-des-Prés, in der das Hauptereignis die Mystifizierung des Sartreschen



Abb. 16: Im Procope: Sartre, Boris und Michel Vian, S. de Beauvoir

Existentialismus war. Wie Vian im *Manuel*, kommentiert auch Beauvoir die Konfusion, die rund um den Begriff des Existentialismus herrschte. Die Philosophie des Existentialismus und die in Saint-Germain-des-Prés zu beobachtende Lebensart seien nicht dasselbe. Verantwortlich für diese Konfusion seien die „Feinde Sartres“ gewesen, die



„entretenaient le équivoques qui s'étaient créées autour de l'existentialisme“.<sup>268</sup> Die Beobachtungen Beauvoirs bestätigen die oben statuierte These, dass der Begriff „Existentialismus“ dafür herhielt, alle künstlerischen Produkte der Zeit zu bezeichnen: „Sous cette étiquette, on avait rangé tout nos livres – même ceux d'avant-guerre – et ceux de nos amis, de Mouloudji entre autres; et aussi un certaine peinture, une certaine musique“. Die Verantwortlichen meinte sie bei der Presse zu finden. Namentlich Cazalis und ihresgleichen, so schreibt Beauvoir, seien es gewesen, die das Volk in den Caves von Saint-Germain-des-Prés Existentialisten taufte: „Anne-Marie Cazalis eut l'idée de profiter de cette vogue. Elle appartenait, comme Vian et quelques autres, à la fois au Saint-Germain-des-Prés littéraire et au monde souterrain du jazz; parlant avec des journalistes, elle baptisa existentialistes la clique qui l'entourait et la jeunesse au rôdait entre le Tabou et la Pergola. La presse, en particulière *Samedi-Soir* financièrement intéressé à son succès, fit au Tabou une énorme publicité. En cet automne 47, il ne se passait pas de semaine sans qu'on parlât de ses bagarres, de ses festivités, de ses habitués, écrivains, journalistes, hommes politiques.“

Für Beauvoir war diese Proliferation und Extension des Begriffes Besorgnis erregend. Mit der Generalisierung des „Existentialismus“ ziehe man die Philosophie ihres Freundes in ein falsches Licht und mache sie lächerlich. Sie stand den Tätigkeiten der Jugendlichen skeptisch gegenüber, doch war sie nicht grundsätzlich gegen diese eingestellt. Meistens gibt sie sogar

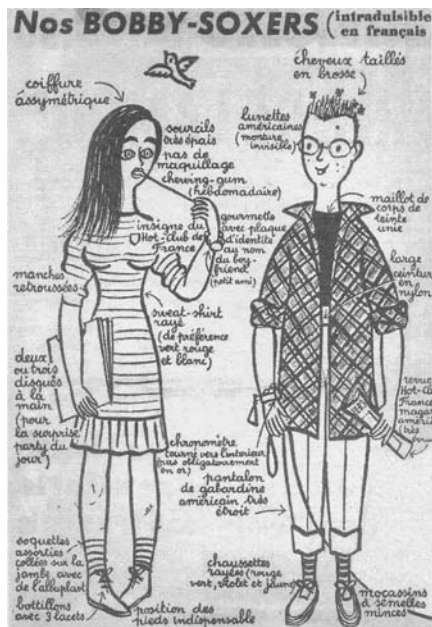


Abb. 17: Idealbild der Bobby-soxers

ihrer direkten Sympathie gegenüber den jungen Leuten, speziell für Cazalis und Gréco, Ausdruck: „Anne-Marie Cazalis se prêtait avec empressement aux photographies et aux interviews et on commençait à s'intéresser aussi à son amie, la ronde Toutoune, qui était devenue une belle fille aux longs cheveux noirs: Gréco. Dans *Victor ou les enfants au pouvoir*, elle avait joué à la Gaieté-Montparnasse, chez Agnès Capri, le rôle de la pétomane. Elle portait la nouvelle tenue ‚existentialiste‘. Les musiciens des caves et leurs ‚fans‘ étaient descendus pendant l'été sur la Côte d'Azur; ils en avaient ramené la mode importée de Capri – et elle-même inspirée par la tradition fasciste – des sweaters, chemises et pantalons noirs.“<sup>269</sup>

Es scheint mir interessant, dass auch Beauvoir die

<sup>268</sup> Beauvoir, *La Force des Choses*, op. cit., p. 157, im folgenden ebd.

<sup>269</sup> Ibid., p. 158.

Kleidung der Existentialisten als typisches Merkmal hervorhebt. Welches die typische Kleidung der Existentialisten war, ist jedoch unklar. Einerseits waren es die karierten Hemden der bobby-soxers, wie Vian und auch Robert in seinem oben erwähnten Artikel behaupten (er spricht von den „animateurs du quartier Saint-Germain-des-Prés (appelés ‚existentialistes‘ parce qu’ils portent des chemises à carreaux)“<sup>270</sup>). Erstaunlich ist jedoch, dass Beauvoir zwischen der Kleidung der Existentialisten und derjenigen der Faschisten Ähnlichkeiten auffallen. Vielleicht dachte sie dabei an die organisierte Jugendbewegung in den „chemises bleues“ der JPF. Mehr Aufschluss über eine bestimmte existentialistische Kleidungsmode kann man aber bei der genaueren Betrachtung von Photographien der Zeit erhalten.

Über Cazalis berichtet Beauvoir weiter: „Anne-Marie Cazalis m’avait paru plaisante quand je l’avais entrevue au Flore au moment où elle avait reçu son prix; elle était très liée avec Astruc; Bost avait de l’amitié pour elle; il la disait très intelligente et remarquable cultivée; d’éducation protestante, la réserve de ses manières et de ses conversations contrastait avec l’image – ‚une toupie imbibée d’alcool‘ – que se faisaient d’elle les commerçants du quartier“.<sup>271</sup> In ihren Augen war Cazalis die Hauptverantwortliche des Artikels im *France-Dimanche* um den „Skandal Sartre“ gewesen.<sup>272</sup> Beauvoir, immer ernster und humorloser, empfand deshalb zwar die junge



Abb. 18: Zwei junge Existentialistinnen

Cazalis als recht charmant, aber häufig auch als etwas nervend: „Chaque fois que j’ai revu Anne-Marie Cazalis j’ai été sensible à son charme pointu, à sa malice, mais elle poussait le commérage jusqu’à l’indélicatesse.“<sup>273</sup>

Beauvoir war generell eine Förderin und Sympathisantin der Jugend, doch sie nahm nie an deren Aktivitäten teil. Für sie hatte die Verteidigung des Werkes Sartres Priorität. Wenn sie die Jugend vor den Angriffen der Presse verteidigte, tat sie das eigentlich, um Sartre zu schützen, in dem sie das erste Opfer der Öffentlichkeit sah: „Sartre qui aimait la jeunesse et le jazz était agacé par les attaques dirigées contre les ‚existentialistes‘; vagabonder, danser, écouter Vian

<sup>270</sup> Robert, zit. Artikel, p. 6

<sup>271</sup> Beauvoir, *La Force des Choses*, op. cit., p. 158.

<sup>272</sup> S. o. Kap. II, 2.

<sup>273</sup> Beauvoir, *La Force des Choses*, op. cit., p. 158.

jouer de la trompette, où était le crime? Cependant, on se servait d'eux pour le discréditer. Quelle confiance accorder à un philosophe dont la doctrine inspire des orgies? Comment croire à la sincérité politique d'un ‚maître à penser‘ dont les disciples ne vivent que pour s'amuser?“<sup>274</sup> Es liegt auf der Hand, dass Beauvoir die Verbindung von Sartre und der Jugendbewegung missbilligte. Es sei die Jugend gewesen, die eine schlechte Reputation in der Öffentlichkeit hatte. Die Bilder der Orgien aus dem Tabou unter dem Etikett des Existentialismus störten sie in hohem Maße: „Mais pour démolir Sartre, il fallait parler de lui, si bien que la presse elle-même lui faisait la publicité qu'elle l'accusait de rechercher. Entre un compte rendu (venimeux) de son émission sur le gaullisme et un autre (malveillant) d'une conférence tenue sur lui par des théologiens, on décrivait les soirées du Tabou dont il était, soi-disant, un des piliers. [Beauvoir fügt in einer Anmerkung hinzu: „Nous y avons été deux fois.“] On donnait sur son compte mille détails déplaisants ou ridicules, toujours rigoureusement faux – comme par exemple ce chapeau gris perle, contrastant avec le négligé de ses costumes, qu'il aurait chaque mois renouvelé avec coquetterie, du temps où il était professeur: jamais il n'avait porté de chapeau. Les regards qui traînaient sur nous dans les lieux publics s'étaient salis à cette boue et je n'aimais plus beaucoup sortir.“<sup>275</sup> Ihrer Meinung nach hatte Sartres Kontakt zur Jugend viele negative Nebenwirkungen. Beauvoir beschreibt somit in ihren Erinnerungen das Treiben der jugendlichen „Existentialisten“ in Saint-Germain-des-Prés aus einer skeptischen Distanz. Ihr ging es in erster Linie darum, im Interesse Jean-Paul Sartres, den Mythos des Existentialismus in Saint-Germain-des-Prés zu dekonstruieren.

Einen anderen, weniger strengen und ernsten Ton schlugen die Memoiren von Gréco und Cazalis an. Gréco erzählt von ihren Erlebnissen in Saint-Germain-des-Prés und man mag sich dabei ihre kindliche Begeisterung vorstellen: „Jujube aime à aller dans le sous-sol du Méphisto. Endroit relativement clandestine, car il faut sonner à la porte et être reconnu pour obtenir le droit d'entrée. On y mange du boudin créole et on dans et boir, boit et dans comme l'envie peut en prendre, mais surtout on y parle beaucoup. Jujube y retrouve Merleau-Ponty, l'écoute et entend les autres, Camus, Jean-Pierre Vivet, Astruc, Jacques-Francis Rolland, Scipion...“<sup>276</sup> So wie Gréco waren wohl nicht wenige von der besonderen Atmosphäre des Viertels während der Okkupation und Libération angezogen. Sie beschreibt die Orte wie das Café de Flore oder das Deux Magots folgendermaßen: „Le Flore est l'un des lieux les plus propices à l'éclosion de la pensée existentialiste si l'on en croit son propriétaire, M. Paul Boubal. Grâce à ses soins

<sup>274</sup> Ibid.

<sup>275</sup> Ibid., p. 159.

<sup>276</sup> Gréco, *op. cit.*, p. 111.

attentifs, il est certain que Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir n'auraient jamais pus trouver un endroit plus calme et plus propice à la méditation que le premier étage de son café. Il y faisait chaud pendant la période de l'occupation allemande et les clients du rez-de-chaussée étaient des gens charmants et rieurs. Turbulents. Jeunes. Loris, Latour, Bussièrès... encore et toujours la bande à Prévert, le groupe Octobre, et puis aussi ceux des Deux magots qui parfois se glissaient sur les banquettes de la concurrence. [...] Les Deux Magots sont à cette époque un endroit austère et calme. On y peut voir Roger Vitrac, André Gide. André Gide!<sup>277</sup> Zu dieser Zeit hatte das Viertel immer noch den Charme, ein relativ unbekannter Ort zu sein. Die jungen Bewunderer, wie Gréco, waren die ersten der jungen Leute, die sich bald in den Cafés und Bars tummelten. Der Enthusiasmus und die Neugier des Tons der Memoiren Grécos geben ein gutes Beispiel der Gefühle und Geisteshaltung der ersten Existentialisten.

Auch Cazalis gibt ein sehr illustratives Zeugnis der Atmosphäre der Jazzkeller, wie dem Lorientais, in dem sie sich meist zusammen mit Gréco und Doelnitz aufhielt: „Nous n'avions pas assez d'argent pour faire de vrais repas. Nous nous retrouvions au Flore vers midi et nous prenions des petits déjeuners jusqu'à l'heure où l'on gagnait la rue de Carmes. On n'allait pas chez ‚Lorientais‘ pour s'amuser. Dans cette austère assemblée, je ne puis me rappeler avoir jamais étendu rire. Tassée dans ce trou chaud et sombre, une jeune foule mystique écoutait le jazz. La bouche sévère, l'œil vide, les futurs rats de cave s'exerçaient.“<sup>278</sup> Doch die Zeit des Niedergangs dieser intimen Clubs begann auch nach Cazalis recht bald: „Avec le premier adulte qui fit danser dans une cave la première beauté professionnelle, notre règne a pris fin. Notre quartier est devenu une curiosité touristique recommandée par les guides et par les syndicats d'initiative. Pour nous, laissant la cave à nos parents, nous sommes remontés à la surface de la terre.“<sup>279</sup> Für sie war die Zeit der Existentialisten in Saint-Germain-des-Prés damit schon vorbei. Mit der Popularität der Clubs und des Viertels ging für sie ein Aspekt des Existentialisten-Seins vorbei: das Gefühl des Privat- und Andersseins: „Saint-Germain-des-Prés est mort. Ceux qui y vécurent ont suivi le sort qui touche chaque génération. Les uns ont réussi ce qu'ils ont entrepris, devenant écrivains, metteurs en scène, acteurs. D'autres, qui avaient vécu trois années dans une sorte de brouillard, se sont réveillés juges de district en Afrique Noire, employés de la Banque de Paris et de Pays-Bas, professeurs de philosophie ou de lettres dans des lycées de province. Choisie par Saint-Germain-des-Prés, Gréco lui a survécu. Elle a changé son costume, sa coiffure, son nez et son mari. Elle a bien fait :

<sup>277</sup> Ibid., p. 129 sq.

<sup>278</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 86.

<sup>279</sup> Ibid., p. 104 sq.

aujourd'hui ce serait une mascarade. Et pourtant elle est restée la même. Nous la reconnaissons. C'est la nôtre. Ce que nous aimons en elle, c'est qu'elle est la seule image qui demeure d'une jeunesse qui n'est plus.<sup>280</sup> Die melancholische 'Trauer Cazalis' um die verlorene Jugend, die Normalisierung des Alltagslebens, der Verlust der Spontaneität illustrieren die nahe Identifikation der Autorin mit ihrer Generationseinheit. Die Generationseinheit manifestiert sich hier gerade *ex negativo* in dem Bewusstsein, den ihr typischen Geist und Stil verloren zu haben.

Einen anderen Blick auf die große Zeit von Saint-Germain-des-Prés gibt uns Jean Cau. In seinen *Croquis de mémoire* erinnert er sich an Saint-Germain-des-Prés im Zusammenhang mit Boris Vian. Das Problem der Mystifizierung dieses Ortes ist bei ihm ebenfalls präsent: „Saint-Germain-des-Prés? Serai-je le seul à dire aux générations futures que ÇA n'a jamais existé?“<sup>281</sup> Dieses „brave Quartier“ war, so Cau, ein Produkt der „médias [...] – c'est-à-dire en première ligne deux journaux, *Samedi-Soir* d'abord, *France-Dimanche* ensuite –, et quelques échetiers, n'ayant rien à se mettre sous la dents dans le Paris affaissé de l'après-guerre“.<sup>282</sup> Die Presse lancierte eine Hysterie um Saint-Germain-des-Prés und brandmarkte den Existentialismus als unmoralische Lebensweise: „Ils allumèrent entre le *Flore* et l'église, le *Royal* et les *Deux Magots*, quelques cassolettes remplies de soufre, annoncèrent à des millions d'exemplaires la renaissance de Babylone aux rue parcourus par une secte se vautrant dans le stupre, la crasse, l'anarchie, le sexe et la révolte: les Existentialistes!“<sup>283</sup> Cau zufolge war der Existentialismus keine sehr einflussreiche Bewegung. Nur mit der „Unterstützung“ der Presse wurde das Viertel zum Modeort, der als Viertel der Existentialisten und Literaten mit wilden und chaotischen Festen bekannt wurde. Der „mythe germanopratin“, „avec la complicité d'une adorable et mutine musaraigne et son nom est Anne-Marie Cazalis“, sei objektiv gesehen eine kleine Gruppe: „Trois trompettistes, un clarinettiste, un quarteron de danseurs vite appelés ‚rats de cave‘, un batteur de jazz, un gentil négrillon, une poignée de jeunes noctambules, une patrouille s'acooliques, quatre ou cinq journalistes à la dalle en pente et, enfin, Juliette Gréco qui avait le teint pâle et le noir cheveu long, firent l'affaire. Et Vian, avec sa trompinette. Et c'est là tout. Et c'était ça Gomorrhe et Suburre, Sodome et Babylone. Cette géhenne, ce gouffre de débauche, cet enfer peuplé de démons, ce catère d'où jaillissaient l'angoisse, le vice, l'anarchie, le talent, l'invention, la folie et la saine immoralité d'une jeunesse, c'était ça, paraît-il, c'était cette minuscule casserole, ce dé à coudre posé sur l'imaginaire réchaud de

<sup>280</sup> Ibid., p. 105.

<sup>281</sup> Jean Cau, *Croquis de mémoire*, Paris, Juillard, 1985, p. 48.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid.

‚l’Existentialisme‘. Savez-vous que Gréco, un jours, traversa pieds nus, la place Saint-Germain-des-Prés? ce fut un événement! Les journaux en parlèrent. Les ‚Existentialistes‘ revenaient à l’état sauvage!<sup>284</sup>

Dabei spielt Cau eigentlich recht genau darauf an, was die Generationseinheit der Existentialisten eigentlich ausmachte: Sie war eine sehr kleine Gruppe. Übersehen sollte man allerdings nicht, dass dieser sehr kleinen Gruppe, sei es nun durch ihre Mystifizierung oder nicht, eine große Aufmerksamkeit durch die Öffentlichkeit zuteil wurde. Eine Wirkung dieser Bewegung sieht Jean Cau im Rückblick aus dem Jahre 1985 aber nicht, da sie literarisch und künstlerisch unproduktiv blieb: „Quant à ce gigantesque laboratoire de création, de vie, d’invention, qu’aurait été Saint-Germain-des-Prés, après la guerre, ho! qu’en reste-t-il? Quels romans, quelles peintures, quelle musique, quels opéras, quel théâtre, quelle poésie, quel cinéma, quelles œuvres et quels chefs-d’œuvre, quelles ‚révolutions‘? Désert. Néant. A preuve, près de trente-huit ans plus tard, qui, les plongeurs de la nostalgie ondoyant de la palme pour retrouver l’pave merveilleuse du mythe enfoui dans les profondeurs, qui allèrent-ils pêcher? Et qui dans leurs immenses filets ramenèrent-ils? Les galions de l’Armada? Les trésors d’une Atlantide? Qui? Ce cher Boris Vian que sa gloire posthume eût stupéfait. Et rien qu’une trompinette.“<sup>285</sup>

Man meint schon fast Verbitterung oder Neid in diesen Äußerungen Caus lesen zu können. Seine Behauptung, aus der Zeit der Existentialisten sei nach fast vierzig Jahren nichts übriggeblieben, ist unhaltbar. Er selbst gibt mit Boris Vian ein Gegenbeispiel. Nur die Trompete Vians ist dem Schriftsteller in Erinnerung geblieben, jedoch nicht seine Romane, Theaterstücke, Filme und Chansons. Überhaupt gab es eine Reihe Schriftsteller, Romanciers, Sänger, Komponisten und Künstler, die an dem *vie germanopratin* partizipierten und die neue existentialistische Lebensart beeinflussten. Dass eine Prägung des Generationszusammenhangs stattfand, der von dieser Einheit ausgeht und dessen Geist sich schließlich in den 68ern doch zur „Revolution“ weiterentwickelte, wird im folgenden Teil gezeigt werden.

Der letzte Autor von Memoiren, die ich hier noch kurz erwähnen möchte, ist der Schriftsteller Antoine Blondin (1922-1991), der vor allem wegen seines Romans *L’Europe buissonnière* aus dem Jahre 1949 bekannt ist. Auch Blondin erzählt die Geschichte, wonach das *quartier littéraire* Saint-Germain-des-Prés zunächst ein „geschlossenes Universum“ gewesen sei, wo die Intellektuellen sich in den Cafés bis zum Ende des Krieges versteckten: „Sous

<sup>284</sup> Ibid., p. 49.

<sup>285</sup> Ibid., p. 49 sq.

l'Occupation les cafés littéraires étaient tendus de rideaux, derrière lesquels on devinait qu'il se tramait quelque besogne grandiose. Un beau jour, les rideaux s'écartèrent l'on vit surgir, tout armés, Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, bientôt flanqués d'un état-major doté d'un tour de tête respectable.<sup>286</sup> Wegen des Sartre-Beauvoir-Paares strömte dann die Menge der jungen Leute in die Cafés. Anders als die oben genannten Autoren sieht Blondin zwischen der Philosophie Sartres und den jungen Existentialisten nicht nur einen großen, zu betonenden Unterschied, sondern auch Gemeinsamkeiten. Die pädagogischen Intentionen Sartres und die Interessen und Neugier der Jugendlichen für seine Philosophie koinzidierten: „Un agrégé replet et une amazone altière troussaient des concepts en toute simplicité à deux pas du croquant, comme on fabrique des gaufres. Jamais la métaphysique ne parut plus prochaine. Peut-être était-on ‚existentialiste‘ sans le savoir? Une certaine jeunesse d'après-guerre trouva là un caution à ses débordements. ‚Il faut choisir de vivre ou de raconter‘, dit Sartre. Elle choisit de vivre comme Sartre raconte, dans un univers qu'elle voulut clos, où l'atmosphère fut poisseuse, la transparence lourde, la présence d'autrui opaque.“<sup>287</sup> Es war eben auch gut möglich, dass die jungen Leute auch „Existentialisten waren, ohne es zu wissen“. Somit kann man das Phänomen des Existentialismus als Lebensweise auch als eine Mentalität oder Geist der Jugend bezeichnen, der von mehreren Zügen der Sartreschen Philosophie bestimmt war.

Trotzdem behaupten die meisten Memoiren-Autoren, dass die *existentialistes des caves* und die *existentialistes des lettres* zwei verschiedene Gruppen gewesen seien. Beauvoir, sie sah sich selbst wohl als *existentialiste des lettres*, macht eine strikte Trennung; Cazalis und Gréco, eher *existentialistes des caves*, geben zu, nie viel mit dem Werk Sartres zu tun gehabt zu haben; und Cau leugnet gar die reale Existenz einer solchen Gruppe. Ihnen zufolge handelt es sich bei den Beschreibungen des Existentialismus meist um ein Missverständnis, das von der Presse verursacht wurde. Doch man sollte trotzdem die Bindungen, die zwischen der Philosophie und der Jugendbewegung bestanden, weiter verfolgen. Im *Album Sartre* formuliert Cohen-Solal einen Kompromiss: „Entre Sartre et la nouvelle jeunesse faune de Saint-Germain-des-Prés, un consensus tacite s'établit: même passion pour les Noirs et le jazz, même esthétique de l'angoisse, même populisme, même subversion par la langue des valeurs traditionnelles, même goût pour les nuits dans les caves de Saint-Germain-des-Prés dites ‚existentialistes‘. Encore une fois se joue un amalgame entre son style de vie, sa théorie philosophique, et les comportements de tout une classe d'âge, qui sans peut-être avoir seulement lu Sartre, se

<sup>286</sup> Zitiert nach Hofmarcher, *op. cit.*, p. 80.

<sup>287</sup> Ibid., p. 82.

reconnâit en lui.“<sup>288</sup> Diese Formel beschreibt m.E. das Phänomen des Existentialismus, wie er in seiner intellektuellen und jugendlichen Lebensform in Saint-Germain-des-Prés ausgeprägt war, am besten. Das „Amalgam“ von Lebensstil, philosophischer Theorie und Verhalten einer Alters-Kohorte bestimmt im Grunde das kollektive Gedächtnis an die Existentialisten. Das bemerkt man auch, wenn man sich einer Betrachtung der heute gebliebenen Erinnerungsorte widmet.

#### Die Manifestationen des kollektiven Gedächtnis in unserer Zeit: „l’esprit de lieu“

Bei einem Spaziergang durch das Viertel von Saint-Germain-des-Prés unserer Tage sammelt man für einen Historiker der Erinnerung interessante Eindrücke. Ich werde versuchen, einige Beispiele von kollektiver Erinnerung zu liefern, die sich in einigen Orten des Quartiers fixieren. Ich möchte außerdem Rücksicht auf die Orte nehmen, die heute in Vergessenheit geraten sind. Die verschiedenen Formen der Orte sind Namen von Straßen und Plätzen, Memorialplaketten, Inschriften sowie Institutionen. Nicht alle Erinnerung an die Existentialisten ist in Orten fixiert. Nur das kollektive Gedächtnis an bestimmte Orte und Personen ist konserviert, andere und anderes wurde in diesem Sinne vergessen.

Das Viertel hat heute sicherlich keine vergleichbare Atmosphäre mit derjenigen der vierziger und fünfziger Jahre. Saint-Germain-des-Prés präsentiert sich heute als ein Pariser Viertel mit relativ reicher und bürgerlicher Bevölkerung. Es gibt keine Cafés oder Bars mehr, in denen man auf Schriftsteller, Künstler, geschweige denn auf viele junge Leute treffen könnte. Die Aktionsorte der jungen Existentialisten sind nicht mehr zu finden. Das Lorientais, ehemals in einem Keller des Hotels des Carmes in der Rue des Carmes, ist verschwunden. Wo man früher den legendären Club Tabou finden konnte, steht man heute vor einem Hotel der ersten Kategorie. Viele zentrale Orte der Bewegung existieren nicht mehr. Die Orte, die es weiterhin gibt, haben ihren originalen Charakter verloren. Weder im Montana noch im Flore, noch im Deux Magots, noch in der Brasserie Lipp verspürt man die Atmosphäre des „goldenen Zeitalters“ von Saint-Germain-des-Prés.

Trotzdem ist dieses goldene Zeitalter nicht in Vergessenheit geraten. Denn schließlich ist das Gedächtnis an Saint-Germain-des-Prés eng mit seinem Mythos verbunden. Dieser Mythos ist das touristische Attraktionskapital des Viertels. So hat sich in der Folge der Legendenproduktion der Boulevardblätter der Nachkriegszeit in den letzten Jahren eine

<sup>288</sup> Cohen-Solal, *Album Sartre*, *op. cit.*, p. 107 sq.



Erinnerungsindustrie herausgebildet, die weiterhin den Mythos nährt. Der Club Saint-Germain umgibt sich immer noch mit dem Nimbus der Exklusivität, ein legendärer Jazzkeller zu sein. Für die Exklusivität spricht aber heute nicht mehr ein Publikum, welches sich wohl kaum noch aus den ersten Intellektuellen von Paris zusammensetzt, sondern die hohen Eintritts- und Getränkepreise. Selbst die berühmtesten Cafés, wie das Flore und das Deux Magots, erstaunen den Besucher höchstens mit selbst für Pariser Verhältnisse hohen Preisen. Der nostalgische Besucher wird allerdings noch durch die weitestgehend unveränderte Fassade angelockt. Das Flore bietet dem Besucher gar in einer eigenen Boutique Souvenirs an das Flore der verschiedensten Art: Tassen, Servietten, Handtücher, Aschenbecher etc. – alles mit dem typischen Namenszug des Cafés. Das Deux Magot kann zwar keinen eigenen Shop vorweisen, dafür aber eine eigene geschriebene Geschichte des Cafés.<sup>289</sup> Man kommt außerdem nicht umhin zu bemerken, dass das Klientel heute nicht mehr aus jungen Leuten, sondern eher aus Angehörigen älterer Jahrgänge zusammengesetzt ist. Vielleicht sind es gerade die Angehörigen der von mir untersuchten Alters-Kohorte? Eine eigene Untersuchung für eine solche Vermutung muss an dieser Stelle ausbleiben. Das Pont-Royal ist heute ein recht luxuriöses Hotel. Von den Treffen Sartres und seinen Freunden in der Bar zeugen heute einige Photographien bekannter Intellektueller in der Eingangshalle. Des Images als Aktionsort der Schriftsteller und Intellektuellen ist sich die Hotelleitung offensichtlich noch bewusst, denn eine Plakette weist es dem Besucher als „Hôtel littéraire“ aus.

Das Unternehmen, Saint-Germain-des-Prés als Erinnerungsort der Epoche der Existentialisten zu vermarkten, wird im großen Stil betrieben. Eigens für die Erhaltung des besonderen Charakters des Viertels besteht eine Gesellschaft namens „Saint-Germain-des-Prés: l'esprit de lieu“. Die Assoziation sieht ihre Aufgabe darin, die Besonderheiten, wie die große Anzahl von Buchläden, Cafés und Bars, zu schützen und somit die Erinnerung an die goldene Zeit wach zu halten. Ein gutes Beispiel für diese Aufrechterhaltung der kollektiven Erinnerung ist die teilweise Umbenennung des Place de Saint-Germain-des-Prés in den Place Sartre-Beauvoir. In ganz anderer Hinsicht hat das Viertel aber heute noch den Charakter eines Intellektuellen- und Künstlerviertels behalten. So haben die großen Verlage hier noch ihren Sitz und außerdem hatten sich noch eine große Anzahl von privaten Galerien in Saint-Germain-des-Prés etabliert.

Doch aus dem ehemaligen Existentialistenviertel ist ein Ort des gesellschaftlichen Establishments geworden. Mit dem Altern der Generation der Existentialisten hat das Viertel

<sup>289</sup> Cf. Hofmarcher, *op. cit.*, die im übrigen nicht schlecht ist und mir einige Hinweise für meine Recherchen geben konnte.

seine jugendliche Bevölkerung und damit auch den Geist des Innovativen, der radikalen Erneuerung und der kulturellen Revolution verloren. Die Verleger, Schriftsteller und Künstler, die damals die Avantgarde ihrer jungen Tage waren, sind heute die Konservatoren und Wächter der bestehenden Kultur. Saint-Germain-des-Prés ist ein Erinnerungsort sowohl einer Epoche als auch einer Generation geworden.

### 3. Erinnerung und Geschichte: ein methodischer Vergleich

Ich habe im vorherigen Abschnitt versucht, die Jugendbewegung der Existentialisten von zwei Perspektiven aus zu beobachten. Die eine war eine historische, die andere eine erinnerungsgeschichtliche Sichtweise. Die Frage, die sich mir stellt, ist, ob diese beiden Sichtweisen auch zwei verschiedene Bilder ergeben oder ob sich Parallelen, Gemeinsamkeiten oder gar ein unmittelbarer Zusammenhang feststellen lassen.

Zuerst wären die auffälligsten Differenzen zwischen den Ergebnissen der historischen und erinnerungsgeschichtlichen Sichtweisen zusammenzufassen. Der wichtigste Unterschied der Vorgehensweisen war die Behandlung der Quellen. Die zeitgenössische Presse gehört zu den bedeutsamsten Quellen, die die kollektive Erinnerung speisen. Sie beschrieb die Existentialisten, indem sie um diese einen Mythos schaffte. Diese Mythen und Legenden hatten die stärkste Wirkung auf die kollektive Erinnerung. Die historische Methode begegnet den Mythen und Legenden dagegen skeptisch und unterdrückt die zweifelhaften oder fehlerhaften Informationen in ihrer auf Objektivität bedachten Geschichtsschreibung. Die wichtigsten einigermaßen zuverlässigen Quellen sind die persönlichen Memoiren der Zeitgenossen. So kann man mit dieser Methode ein möglichst objektives Bild zeichnen.

Oben habe ich des öfteren auf die Kritik der Zeitgenossen hingewiesen, die auf die Mystifizierung des Existentialismus abzielte. Dieser Konflikt zwischen Legenden und Wahrheit über die Existentialisten, seine Ideen, Orte und Vorbilder ist für sich genommen schon ein historisches Ereignis, welches einer Untersuchung bedurfte. Ohne die Berücksichtigung dieser Mystifizierung würde man den eigentlichen Grund für den starken Einfluss der Bewegung der Existentialisten auf die Gesellschaft verkennen. Man kann die Funktion der Legenden und Mythen auch mit einer Linse vergleichen: Die Grundintentionen der Generationseinheit der Existentialisten wurden über ihre Mythen auf die Gesellschaft fokussiert. Somit ist auch das kollektive Gedächtnis ein Hinweis darauf, dass diese Intentionen ihren Zugang zum Generationsbewusstsein gefunden haben. Die Existentialisten-Generation

dient somit auch als Träger der kollektiven Erinnerung. Die Beschreibung dieses kollektiven Generationengedächtnis ist nützlich, da man damit den Bereich, auf dem man mögliche Einflüsse der Bewegung auf ihre Generation finden kann, vergrößert.

Um zusammenfassend die Frage nach der Komplementarität oder Nicht-Komplementarität von historischer und erinnerungsgeschichtlicher Methode in diesem Untersuchungszusammenhang zu beantworten, möchte ich darauf hinweisen, dass die Grenzen zwischen beiden Methoden schon als solche ineinander übergehen. Insgesamt lässt sich sagen, dass man weder in der einen noch der anderen Herangehensweise, Quellen, auch wenn sie falsche Informationen vermitteln, übergehen sollte. Die subjektiven Memoiren, die fehlerhaften und übertriebenen Reportagen, die Theaterstücke, alle verschiedenen Quellen formen zusammen ein farbenfrohes Bild der Epoche der Existentialisten in Saint-Germain-des-Prés. Im Zusammenhang einer Generationsgeschichte sollte man sowohl die Geschichte als auch die Erinnerung einer Generationseinheit schreiben. Die Darstellungen von Geschichte und Erinnerung sollten voneinander getrennt bleiben, doch erst als Ganzes gesehen, vereinen sich innerhalb der Generationsgeschichte beide Sichtweisen zu einem Bild.

So haben wir am Ende dieses Abschnitts eine recht vollständige Vorstellung von der Jugendbewegung der Existentialisten. Während der Darstellung sind die Grundintentionen dieser Generationseinheit immer wieder herausgehoben worden: eine neue Lebensweise, eine Motivation, die traditionellen Werte in Frage zu stellen, ein neues Verständnis von sexuellen Beziehungen, das sich beispielsweise in neuen Tanzformen ausdrückt, ein Geschmack am Vergnügen, eine apolitische Einstellung, eine Vorliebe für neue Musik, speziell den Jazz, und schließlich ein Interesse für die Sartresche Philosophie der Existenz. Die nächste Frage lautet nun, wie und ob überhaupt diese Grundintention eine Wirkung auf den Generationenzusammenhang hatte. Kann man von einer Existentialisten-Generation sprechen?

## Vierter Teil

### Die französische Jugend der Nachkriegszeit als Existentialisten- Generation

## 1. Die allgemeinen Wirkungen der Existentialisten auf ihren Generationszusammenhang

Der Geist und das Lebensgefühl der Existentialisten war nicht nur auf eine kleine Gruppe beschränkt. Vielmehr war es der gesamte Generationszusammenhang, der sich nach neuen Lebensweisen und Gemeinschaftsformen sehnte. So kann man in der Generation der „45er“ ein Wir-Gefühl ausmachen, welches auf ein ausgeprägtes Generationsbewusstsein deutet. Anne-Marie Cazalis bemerkt zu ihrer Generation: „Cette jeunesse qu’on prétendait désespérée n’était qu’appliquée. Sans grands sentiments, elle cherchait au lendemain d’un désastre à se faire sa place dans le monde. Elle se créait, en tâtonnant, son langage et son art. Celle de l’autre après-guerre s’exprimait dans des romans ou des poèmes. La nôtre choisit des arts qui fussent en même temps de métiers des techniques: le jazz, la danse, le cinéma de 16 mm. On prit pour la désigner le nom d’une philosophie et pourtant jamais jeunes gens ne furent moins philosophes. Ce qui frappe davantage, quand on se rappelle le temps de *Tabou*, c’est de voir que la génération de 1945 préféra à l’individualisme de 1919 des modes d’expression collectifs: les films, la musique, la danse. On faisait tout en commun. On partageait tout.“<sup>290</sup> Cazalis sieht das Kennzeichen ihrer Generation in dem Bedürfnis nach Individualität. Auf der Suche zu sich selbst orientieren sich ihre Angehörigen an neuen kollektiven Ausdrucksformen, die sie in der neuen Musik, dem Tanz und im Film sieht. Diese Ausdrucksformen sind maßgeblich durch den Geist des Existentialismus geprägt. In diesem Sinn sind diese Ausdrucksformen die Träger der Grundintentionen der existentialistischen Jugendbewegung. Zu fragen wäre also, wie sich diese Grundintentionen in den Medien des Theaters, den Zeitschriften und des Kinos ausdrücken.

Die Maxime der engagierten Literatur war eine der primären Intentionen des Existentialismus. Die erklärte Absicht war es, in Romanen, Theaterstücken und Zeitschriften das Gedankengut des Existentialismus einer großen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Den Werken der Existentialisten wohnte ein pädagogischer und aufklärerischer Anspruch inne. Die Filme der vierziger Jahre hatten diese Funktion. Der erwähnte Film Jean Delannoys beispielsweise versucht, Ideen der Sartreschen Philosophie umzusetzen. Doch die später in den fünfziger Jahren folgenden Filme der *Nouvelle Vague* sind anders. Hier wird nicht versucht, das existentialistische Gedankengut direkt an die Öffentlichkeit zu vermitteln. Der Sinn der Filme der späten Fünfziger ist nicht offensichtlich, er ist verborgen und lässt sich nach einer

<sup>290</sup> Cazalis, *op. cit.*, p. 90

herkömmlichen Inhaltsangabe des Films nicht beschreiben. Um zu zeigen, dass dieser versteckte Sinn vom Existentialismus bestimmt ist, benötigt man die Filmanalyse.

Die Bewegung der Existentialisten war zwar sehr klein, doch hatte sie trotzdem einen sehr starken Einfluss. Dank der extensiven Berichterstattung der Presse war die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit für die Existentialisten sehr groß. Der „Skandal“ dieser neuen Lebensweise spaltete die Gesellschaft. Das neue Verständnis von Sexualität, der Kult um den Club Tabou mit seinen nackten Frauen, die Kritik an den klassischen Wertesystemen verursachte eine allgemeine Aufregung. Die einen waren erleichtert, dass alte gesellschaftliche Zwänge eine Lockerung erfuhren, die anderen besorgt, eine Generation „ohne Werte“ aufwachsen zu sehen. Die Generation von 1945 war ein Symptom der Reaktion auf die allgemeine Krise der Moderne: „Seuls suffisaient alors comme critères que Sartre et cette classe d'âge critiquassent également les valeurs traditionnelles, qu'ils aimassent la musique de jazz, les rythmes qui balançaient, les discussions de café, les relations d'amour libre, une certaine bohème dans la vie quotidienne, qu'ils fissent également, dans la provocation, l'élan et le rire désabusés, connaissance avec un monde qui pouvait basculer en une année dans la folie.“<sup>291</sup>

Die Bedeutung der Existentialistenbewegung für die Gesellschaft und im Besonderen für ihre Generation ist evident. Im Nachstehenden bleibt nun zu zeigen, wie der Prozess der Übertragung der Grundintentionen auf den Generationszusammenhang verlief. Die Träger des neuen Ideenschatzes waren Theaterstücke, Zeitschriften und Filme. Diese Träger sollen genauer untersucht werden, die ihnen innewohnenden existentialistischen Gedanken zu Tage gefördert und ihre Rezeption in der Öffentlichkeit gezeigt werden.

## 2. Träger von Grundintentionen und ihre Rezeption

### Theater- und Romanliteratur: Camus, Sartre und Beauvoir

Das Theater und die Romanliteratur gehören zu den wichtigsten Trägern existentialistischer Grundintentionen. Man sollte jedoch beachten, dass die Grundintentionen, die von existentialistischen Intellektuellen formuliert wurden, ein gewisses Interesse des Publikums an diesen neuen Ideen erforderte. Es fühlte sich nicht unbedingt jedermann von der existentialistischen Literatur angesprochen. Doch war das Interesse in der Nachkriegszeit an Theater und Literatur außerordentlich hoch: Die französische Nachkriegsliteratur besaß mit

<sup>291</sup> Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 454.

Sartre und Camus zwei überragende Autoren – sie gewannen jeweils den Nobelpreis für Literatur, Camus im Jahre 1957 und Sartre 1964, der ihn aber ablehnte – und diese waren in der Lage, dem Charakter und Wesen der Probleme der Epoche eindrucksvoll Ausdruck zu verleihen. Während der Okkupation waren die Theater und Kinos in Paris meist sehr gut frequentiert, was nicht zuletzt, wie ein Historiker meint, auf den Überfluss von Bargeld zurückzuführen ist.<sup>292</sup>

Im Kapitel über Sartre habe ich schon einige Beschreibungen von existentialistischen Stücken geliefert. Doch dabei habe ich nur die Auswirkungen auf die Jugend in Paris im Auge gehabt. Die Reichweite der Wirkung war jedoch größer. So stellen sich die Fragen, welche Romane und Theaterstücke als existentialistisch zu bezeichnen und wie viele Menschen zu den Lesern und Zuschauern dieser Werke zu zählen sind. Ein Mittel, den Einfluss zu messen, sind Verkaufszahlen von Büchern und die Reaktionen in den Zeitungskritiken. Damit sollten wir in der Lage sein, eine ungefähre Vorstellung des Rezeptionsprofils zu erhalten.

Die bekanntesten Werke, die man als existentialistisch bezeichnen könnte, sind die folgenden: die Theaterstücke *Le Malentendu* (Uraufführung: 25.8.1944), *Caligula* (26.9.1945), *L'État de siège* (27.10.1948), *Les Justes* (15.12.1949) von Albert Camus; *Les Mouches* (3.6.1943), *Huis Clos* (27.5.1944), *Morts sans sépulture* (8.11.1946), *La Putain respectueuse* (8.11.1946), *Les Mains sales* (2.4.1948), *Le Diable et le bon Dieu* (7.6.1951) von Jean-Paul Sartre; die Romane *L'Étranger* (Veröffentlichungsjahr: 1942), *Le Mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (1942), *La Peste* (1947), *L'Homme révolte. Essais* (1951), *La Chute* (1956) von Camus; *La Nausée* (1938), *Le Mur* (1939), *Les Chemins de la Liberté* (1945–1949), *Les Mots* (1964) von Sartre<sup>293</sup>; *L'Invitée* (1943) und *Les Mandarins* (1954) von Simone de Beauvoir; und schließlich, ein populärwissenschaftliches Werk, *Le Deuxième Sexe* (1949)<sup>294</sup> derselben Autorin.

Die Anzahl allein der populären Werke von nur drei Autoren innerhalb weniger Jahre (von 1938–1956, wenn man die späte Veröffentlichung von *Les Mots* ignoriert), lässt auf eine enorme Produktion und ebenso auf eine große Rezeption dieser Autoren schließen. Innerhalb von zwanzig Jahren schrieben Camus, Sartre und Beauvoir über zwanzig Werke, die international große Anerkennung fanden. Es war aber nicht nur die beeindruckende Quantität, sondern auch die außergewöhnliche hohe Qualität, die die Bedeutung der drei Autoren für

<sup>292</sup> Cf. Alfred Sauvry, *La population française pendant la Seconde Guerre mondiale*, in: Jacques Dupâquier (Hg.), *Histoire de la population française*, Bd. IV: *De 1914 à nos jours*, Paris, PUF, 1995, p. 156.

<sup>293</sup> Die Werke Camus' und Sartres sind allesamt in Paris bei Gallimard erschienen.

<sup>294</sup> Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Bd. I: *Les faits et les mythes*, Bd. II: *L'Expérience vécue*, Paris, Librairie Gallimard, 1949.

ihre Epoche ausmachte. Die zeitgenössischen Kritiken geben einen Eindruck dieser Bedeutung.

Der Kritiker G. Marcel war ein sehr genauer Beobachter des Werkes Sartres und Camus'. In einer Kritik zu Camus' *Le Malentendu* schrieb er im Oktober 1944, dass es sich hierbei um ein „œuvre étrange“ handle, „qui vaut avant tout par je ne sais quel feu sombre, par une sincérité qui refuse noblement toutes les complaisances, tous les accommodements avec un monde qui peut bien détruire l'homme, mais non point empêcher celui-ci de le juger et de le refuser.“<sup>295</sup> Und im Zusammenhang mit einer Kritik des Stückes *L'état de sièges* lobt er Camus: „Je continue donc à penser que c'est dans notre littérature d'aujourd'hui un des très rare hommes, une des très rare consciences dont notre pays puisse légitimement s'engroueillir. Mais jusqu'à nouvel ordre, je ne pourrai guère croire que ce soit un auteur dramatique.“<sup>296</sup> Marcel macht in seinen Kritiken immer wieder auf den philosophischen Gehalt der Stücke von Camus und Sartre aufmerksam. In ihren Stücken sei auch der Zuschauer mit in die Handlung einbezogen, der Zuschauer sei ein „spectateur engagé“. Die Stücke konfrontieren das Publikum mit philosophischen und politischen Problemen, häufig auch durch Präsentationen absurder Situationen. Der Zuschauer soll so auch zu sich selbst kommen und die aufgeworfenen Probleme auf seine Existenz beziehen. Marcel schreibt über *Les Mouches* von Sartre, dass es nicht nur ein politisches Stück zur Situation des besetzten Paris sei: „Nous voyons aujourd'hui dans *les Mouches* [...] un expression mythique parfaitement claire, trop claire peut-être, de la philosophie sartrienne de la liberté. C'est en même temps une violente satire de la fausse religion, que l'auteur, selon toute probabilité, incline d'ailleurs à confondre avec la vraie. [...] C'est un spectacle qu'il faut voir.“<sup>297</sup>

Ein anderer Kritiker, H. Gouhier, schätzte die Funktion der Theaterproduktionen Sartres ähnlich ein. Das Stück *Le Diable et le bon Dieu* sei „un théâtre essentiellement littéraire“<sup>298</sup>. Die Philosophie Sartres sei dem Stück inhärent: „*Le Diable et le bon Dieu* est une idéologie dramatisée: le drame est noué et dénoué par la présence puis l'évanouissement d'une idée. De là l'extrême péril qui tient à la nature même de cette œuvre importante: l'idéologie qui nourrit le drame risque de le dévorer.“<sup>299</sup> Die Verquickung von Drama und Philosophie bzw. Ideologie, wie es Gouhier bezeichnete, wurde von den Kritikern mit einer gewissen Skepsis

<sup>295</sup> G. Marcel, „Le Malentendu“, in: ders., *L'heure théâtrale*, Paris, 1959, p. 161–163, hier: p. 162 (erstmalig abgedr.: in: *Temps Présent*, 27. Oktober 1944).

<sup>296</sup> Ibid., „L'état de siège“ in: ders., *op. cit.*, p. 167–172, pp. 172 (erstmalig in: *Nouvelles Littéraires*, 4. November 1948).

<sup>297</sup> Ibid., Reprise des „Mouches“, in: ders., *op. cit.*, pp. 186–189, hier: p. 189 (erstmalig in: *Nouvelle Littérature*, 18. Januar 1951).

<sup>298</sup> H. Gouhier, Théâtre, in: *La Vie Intellectuelle*, 19 (1951), pp. 124–130, hier: p. 127.

<sup>299</sup> Ibid., p. 130.



beobachtet. Doch sie konnten dabei nicht übersehen, dass gerade diese Ideen sich über die Stücke weit verbreiteten. Die meisten Theaterkritiker fanden deshalb auch viel Lob.

Jean-Jacques Riniéri nannte in *Le Nef* 1947 das Sartre-Stück *Morts sans sépulture* ein „Qualitätsstück“, „[qu]elle aurait pu être une grande pièce“.<sup>300</sup> *Le Diable et le bon Dieu* ist, schrieb L.-L. Gauthier, „l'événement le plus attendu, sinon le plus important à tous les points de vue, de l'année théâtrale de Paris“.<sup>301</sup> Und das Resümee der Kritik von B. Simiot von *L'état de siège* fiel ebenfalls recht positiv aus: Es sei der Ausdruck aller Gefühle der Gesellschaft dieser Zeit: „En conclusion, ce spectacle demeure une tentative intéressante, intelligente et très caractéristique de notre époque. Il prêterait à discussion. On en parlera longtemps. Mais il eût fallu sans doute peu de choses pour M. Albert Camus provoquer en 1948, avec *L'État de Siège*, qu'il voulait appeler ‚L'amour de Vivre‘, une résonance comparable à celle que fit naître Beaumarchais en 1784, avec *Le Mariage de Figaro*. On le regrettera. Les hommes libres attendront encore ce signe spirituel. On voudrait espérer qu'il ne puisse apparaître qu'en France – et à Paris.“<sup>302</sup> In diesem Kommentar wird den Stücken Camus' gar, durch den Vergleich mit Beaumarchais, ein revolutionäres Potential zugesprochen.

Aus diesen Kommentaren der zeitgenössischen Theaterkritiken kann man schließen, dass das existentialistische Theater einen erwähnenswerten Einfluss hatte. Die Kritiker sehen noch dazu in den Stücken ihre Funktion als Träger der philosophischen Reflexionen ihrer Autoren. Diesen Grundintentionen seien zudem auch in der Lage, dauerhafte soziale und kulturelle Veränderungen zu verursachen.

Ähnliches lässt sich auch über die Wirkung und Rezeption der Romane sagen. Äußerliche Hinweise auf deren Bedeutung sind beispielsweise die Verfilmung des Romanes von Camus' *L'Etranger* durch Visconti im Jahre 1967 und der sehr erfolgreiche Roman *La Peste*, für den Camus im Übrigen auch mit dem Nobelpreis ausgezeichnet wurde. Die Schriften Simone de Beauvoirs hatten eine maßgeblich initiatorische Wirkung auf die Frauenbewegung. Ihr Buch *Le Deuxième Sexe* wurde, trotz seiner Ausrichtung auf eine Fachleserschaft, ein Weltbestseller, von dem alleine in seiner englischsprachigen Version in den Vereinigten Staaten 400.000 Exemplare in den Jahren von 1953 bis 1965 verkauft wurden.<sup>303</sup> Das Buch verursachte überall dort einen Skandal, wo eine Übersetzung erschien. Diese Skandale waren, wie in so vielen anderen Fällen, die Ursache für den großen Verkaufserfolg und die lebhafteste Diskussion, um

<sup>300</sup> Jean-Jacques Riniéri, „Morts sans sépulture“, in: *La Nef*, 26 (1947), pp. 155–158, hier: p. 157.

<sup>301</sup> L.-L. Gautier, „Le Diable et le bon Dieu“, in: *La Revue Hommes et Mondes*, 6 (1951), pp. 286–291, hier: p. 291.

<sup>302</sup> B. Simiot, Critique, in: *La Revue Hommes et Mondes*, 29 (1948), pp. 712–716, hier: p. 716.

<sup>303</sup> Cf. die Angaben in: Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, übers. und hrsg. v. H.M. Parshley, New York, Bantam, 1965.

seinen Inhalt. Simone de Beauvoir kommentiert selbst dieses Skandalphänomen im Zusammenhang mit dem Erscheinen des Buches in Amerika: „Le printemps m’apporta une satisfaction: *le Deuxième Sexe* paru en Amérique avec un succès que ne salit aucune chiennerie. J’y tenais à ce livre et j’ai été contente de vérifier – chaque fois qu’on publié à l’étranger – qu’il avait fait scandale en France par la faute de mes lecteurs, non par la mienne.“<sup>304</sup> Der internationale Erfolg beweist die Bedeutung der Werke Sartres, Beauvoirs und Camus’. Man kann sie als die Botschafter des Existentialismus bezeichnen. Die Lektüre ihrer Werke wurde zur Passion und Mode einer ganzen Generation.

#### Zeitschriften: *Les Temps modernes* und *Cahiers du Cinéma*

##### *Les Temps modernes*

Das „Unternehmen Sartres“, „une réussite exceptionnelle dans l’histoire de la culture français“ – das ist der Untersuchungsgegenstand der schon erwähnten Studie Anna Boschettis *Sartre et „Les Temps modernes“*.<sup>305</sup> Ihr Buch ist die wichtigste und fundierteste Arbeit über die Rolle dieses Journals im intellektuellen Feld von Paris. Boschetti beschreibt darin die Funktionsprinzipien und die Struktur der Machtverhältnisse einer kulturellen Institution, die von einer einflussreichen Persönlichkeit gesteuert wird. Ich möchte auf dieses Werk aufmerksam machen, da es nicht nur Antworten auf technische, das Journal betreffende Fragen beantwortet, sondern auch ein Bild des intellektuellen Feldes in der Libération und der darauf folgenden Zeit vermittelt.

Die monatlich erscheinende Zeitschrift *Les Temps Modernes* (TM) wurde 1945 durch Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir gegründet: „Nous constituâmes“, schreibt Simone de Beauvoir, „dès septembre [1944], un comité directeur; Camus était trop absorbé par *Combat* pour s’y joindre; Malraux refusa; y entrèrent Raymond Aron, Leiris, Merleau-Ponty, Albert Ollivier, Paulhan, Sartre, moi-même: à l’époque, ces noms ne juraient pas ensemble. Nous cherchâmes un titre. Leiris, qui avait gardé de sa jeunesse surréaliste le goût du scandale, proposa un nom fracassant: le *Grabuge*; on ne l’adopta pas parce que nous voulions certes déranger mais aussi construire. Le titre devait indiquer que nous étions positivement engagés dans l’actualité : tant de journaux, depuis tant d’années, avaient eu le même propos qu’il ne

<sup>304</sup> Beauvoir, *La Force des Choses*, *op. cit.*, p. 308.

<sup>305</sup> Boschetti, *op. cit.*, p. 7.



Abb. 19: Zuhause bei Simone de Beauvoir: das Redaktions-komitee der TM: Bost, Beauvoir, Claude Lanzmann, Sartre.

restait guère de choix ; on se rallia à *Temps modernes*...“.<sup>306</sup> In der TM erschienen als Herausgeber Jean-Paul Sartre als Directeur und die Namen des Redaktionskomitee in folgender Reihenfolge: Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris, Maurice Merleau-Ponty, Albert Olivier und Jean Paulhan. Die regelmäßigen Mitarbeiter waren, so berichtet

Beauvoir, die Mitglieder des Komitees Colette Audry, Jean-Laurent Bost, Jean Cau, Erval, Guyonnet, Jeanson, Lefort, Pontalis, Pouillon, J.-H. Roy, Renée Saurel, Stéphane und Todd.<sup>307</sup> „Beaucoup de monde“, ergänzt Beauvoir, „pour cette petite pièce qui remplissait de fumée; nous buvions des alcools blancs, que Sartre recevait de sa famille d’Alsace, nous passions le monde en revue et nous faisions des projets“.<sup>308</sup>

Die Zeitschrift diente, wie die Theaterstücke und Romane, als Äußerungsplattform für Sartre und seine Philosophie. Die ersten Sätze der *Présentation* der ersten Nummer der TM waren ganz im Sinne Sartres auf die Verpflichtung des Literaten zum Engagement gerichtet: „Tous les écrivains d’origine bourgeoise ont connu la tentation de l’irresponsabilité: depuis un siècle, elle est de tradition dans la carrière des lettres. L’auteur établit rarement une liaison entre ses œuvres et leur rémunération en espèces. D’un côté, il écrit, il chante, il soupire; d’un autre côté, on lui donne de l’argent. Voilà deux faits sans relation apparente; le mieux qu’il puisse faire c’est de se dire qu’on le pensionne pour qu’il soupire...“.<sup>309</sup>

Boschetti zeigt, dass man die TM als gänzlich von Sartre und seinen Freunden geleitet ansehen kann. Die Kerngruppe machte das Triumvirat Sartre, Beauvoir und Merleau-Ponty aus, die in der Redaktion eine Art Monopol bildeten. So kam es, dass die großen, am Anfang stehenden Artikel exklusiv für die drei reserviert waren.<sup>310</sup> Doch von den drei Redakteuren war es Sartre, der weit am meisten Raum für seine Beiträge beanspruchte. Boris Vian nimmt diese Diskrepanz in einer Folge der *Chroniques de Menteur* zum Thema, in der er gewisse Personen

<sup>306</sup> Beauvoir, *La Force des Choses*, op. cit., p. 24 sq.

<sup>307</sup> Cf. ibid., p. 185.

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> Jean-Paul Sartre, *Présentation*, in: *Les Temps Modernes*, 1 (1945), pp. 1–21, hier: p. 1.

<sup>310</sup> Cf. Boschetti, op. cit., p. 239

namens Merloir de Beauvartre, Pontartre de Merlbeauvy, Sarvoir de Perteaumilon oder Beaupont de Samertrelepy persifliert, wie sie despotisch die Seiten der Zeitschrift an sich reißen.<sup>311</sup>

Neben Sartres enormem Output nehmen sich die beiden größeren Essays Merleau-Pontys *Le yogi et le prolétaire* (1946) und das lange Fragment *La prose du monde* eher bescheiden aus. Simone de Beauvoir konnte hier ihre Essays zur Moral, außerdem ihren Reisebericht *L'Amérique au jour le jour*, ihr schon erwähntes, vielleicht wichtigstes Werk *Le deuxième sexe* und ihren Essay über den Marquis de Sade veröffentlichen. Sartre dagegen publiziert doppelt soviel als beide seiner Partner zusammen: neben der *Présentation* der ersten Nummer, das *Portrait eines Antisemiten*, einen Essay über Baudelaire, *Matérialisme et Révolution*, *Qu'est-ce que la littérature?*, *Les Mains sales*, *Entretiens sur la politique*, *Orphée noir*, *La mort dans l'âme*, *Drôle d'amitié*, einen Essay über Genet, *Le Diable et le bon Dieu* und *Les communistes et la paix*.<sup>312</sup>

Wenn man die *TM* las, dann, so könnte man etwas überspitzt sagen, las man Sartre. Der Geist der Zeitschrift war der des Existentialismus. Die *TM* war das Instrument Sartres, seine Philosophie vor einem größeren Publikum in präziserer Weise, als das sonst irgendwo anders möglich gewesen wäre, zu explizieren. Die Zeitschrift war ein Sprachrohr des Existentialismus und ihr Herausgeber produzierte eine aussergewöhnliche Menge von Texten: „Soumis à d'innombrables commentaires, attaques, requêtes, Sartre se transforme alors en polygraphe, absorbé par des tâches de circonstances. Il met son prestige au service de ses amis, en écrivant des préfaces, en présentant de expositions, en protestant contre les calomnies communistes sur Nizan et contre les torts faits à Dullin. Mais, surtout, il se consacre à préciser, développer, défendre sa position, en réponse à l'avalanche de critiques qui mettent à nu les lacunes, les obscurités, les fluctuations de ses premiers manifestes sur l'existentialisme et sur l'engagement.“<sup>313</sup> Die Rolle seiner Partnerin Simone de Beauvoir war im Direktorium der *TM* herabgesetzt, Sartre bei seinem Projekt des Existentialismus zu assistieren: „Elle reflète en fait la division traditionnelle du travail entre les sexes. Sartre élabore les principes philosophiques, esthétique, éthique et politique de l'existentialisme. Sa compagne applique, diffuse, éclaire, administre. [...] En remplissant une part importante des tâches rédactionnelles, elle permet à Sartre de contrôler *les T.M.* sans soustraire de temps à sa production intellectuelle.“<sup>314</sup>

So spielte die *TM* eine sehr wichtige Rolle bei der Proliferation des Existentialismus in die Öffentlichkeit, besonders aber in das intellektuelle Feld von Paris. Hier spielte Sartres

<sup>311</sup> Cf. Vian, *Chroniques*, *op. cit.*, pp. 61–65 (erstmalig in: *Les Temps modernes*, 21 (1947), pp 1717–1720).

<sup>312</sup> Cf. Boschetti, *op. cit.*, p. 240.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 242 sq.

Zeitschrift bald die Rolle, wie sie in der Vorkriegszeit die *NRF* André Gides noch gespielt hatte. Die *TM* kann damit als ein primärer Träger der existentialistischen Grundintentionen gelten.

### *Cahiers du Cinéma*

Ich ziehe die Kritikerzeitschrift *Cahiers du Cinéma* nicht nur als Möglichkeit heran, um zum nächsten Kapitel, welches dem Kino gewidmet sein wird, überzuleiten. Das Periodikum, das besonders von jungen Cineasten gelesen wurde, kann als Ausdruck für Jugendliche dieser Zeit gewertet werden. Die *Cahiers* avancierten schnell zur wichtigsten Zeitschrift für Filmkritik und galten als innovativ und revolutionär.<sup>315</sup> Den sich für das moderne Kino interessierenden Leuten wurden diese „Hefte“ zur ersten Wahl und Referenz. Die Gründung der Zeitschrift geht mit einem Wandel des französischen Kinos einher: Der Film entwickelte sich, neben Literatur, Theater, Musik und Kunst zu einer wichtigen neuen Ausdrucksform für die Jugend.

Es war eine Gruppe junger Filmemacher und Cineasten, die erkannten, dass das traditionelle Kino diesem Ausdrucksbedürfnis der Jugend nicht entgegen kam. In den 50er Jahren kann man zwischen zwei Gruppen, die das Feld französischer Filmemacher bestimmten, unterscheiden: das Establishment machten die anerkanntesten Regisseure aus, die älter als vierzig Jahre alt waren: Henri-Georges Clouzot, Jean Delannoy, Claude Autant-Lara, Christian-Jacques und Marc Allégret. Die andere Gruppe war eine junge Generation, die sich aus Regisseuren, wie Pierre Kast, Claude Chabrol, Jacques Rivette, François Truffaut, Eric Rohmer, Jean-Luc Godard, Claude de Givrey, Charles Bitsch, Alain Resnais, Chris Marka, Agnes Varda, Jacques Demy, Jacques Rozier, Jean-Daniel Pollet, Jean Rouch und Pierre Schoendoerffer zusammensetzte. Diese Generation wurde als die *Nouvelle Vague* des französischen Kinos bekannt. Die *Cahiers du Cinéma* waren das wichtigste gedruckte Organ für diese neue Bewegung, die als eine theoretische Basis für neue Entwicklungen im Film dienten, sowie ein junges Publikum auf Entwicklungen im amerikanischen Kino aufmerksam machte.

Die erste Ausgabe der *Cahiers du Cinéma* erschien am 1. April 1951. Die drei Gründer waren Jacques Doniol-Valcroze, Lo Duca und Léonide Keigel, die wichtigsten Mitarbeiter waren Roger Leenhardt, Alexandre Astruc und Jacques Enfer. Der eigentliche geistige Vater dieses Unternehmens aber war der Kritiker André Bazin. In einem kleinen Büro in der Champs-

<sup>315</sup> Cf. Monaco, *op. cit.*, p. 330.

Elysées traf sich damals die Redaktion, die sich aus Truffaut, Godard, Chabrol, Rivette und Rohmer zusammensetzte.<sup>316</sup>

Der Großteil dieser Cinephilen, den zukünftigen Hauptprotagonisten der *Nouvelle Vague*, war eigentlich zu jung, als dass sie unter die Mitglieder der Existentialistenbewegung zu zählen wären: Im Jahre 1956 war Truffaut 24 Jahre alt, Godard und Chabrol 26 und Rivette 27 Jahre alt.<sup>317</sup> Doch kann man sehr wohl annehmen, dass diese Gruppe von Ideen und dem Geist des Existentialismus beeinflusst war: Kino war ein Modus des Ausdrucks für den engagierten Autor, d.h. für den engagierten Regisseur, wie er von Sartre gefordert wurde. Die Möglichkeit, dass sich ein Regisseur, ebenso wie ein Schriftsteller, direkt in seinem Medium, dem Film, ausdrücken kann, formulierte Alexandre Astruc in der Zeitschrift *L'Ecran français* (Bd. 144 vom 30. März 1948). Seine Theorie des „caméra-stylo“, des „Kamera-Stifts“, besagte, dass man mit der Kamera seine Ideen, gleichsam wie mit einem Stift, direkt auf den Film „einschreiben“ kann. Dieses Konzept bestimmte die neue filmische Avantgarde: Der caméra-stylo ist eine Form „dans laquelle et par laquelle un artiste peut exprimer sa pensée, aussi abstraite soit-elle, on traduit sur obsessions exactement comme il en est aujourd’hui de l’essai ou du roman“.<sup>318</sup> So war es der Existentialist Astruc, der Freund von Juliette Gréco, Anne-Marie Cazalis und Simone de Beauvoir, der diese wichtige Pionierarbeit des neuen Kinos leistete. Doch in den *Cahiers* wurden nicht nur diese personellen Kontinuitäten vom Existentialismus zur *Nouvelle Vague*, sondern auch theoretische Ähnlichkeiten zwischen beiden deutlich.

Die Beiträge des großen Filmkritikers und Theoretikers André Bazin beispielsweise verraten den Einfluss des Existentialismus auf den Diskurs innerhalb der *Cahiers*. Für Bazin ist der Film induktiver Natur, d.h. dass im Film die Fragen wichtiger seien als die Antworten, die er geben könnte. Die Funktionalität sei wichtiger als der im Film dargestellte Realismus; die Aufgabe des Films sei nicht nur, Bedeutung für sich selbst zu haben, sondern dem Bedeutung zu geben, was er darstellt. Somit ist der Film für den Autor ein Mittel, seine Ideen auf den Zuschauer zu übertragen. So ist die wichtigste Technik des Regisseurs die mise-en-scène. Der Zuschauer wird zur Partizipation am Filmgeschehen einbezogen. Der Sinn der Bilder

<sup>316</sup> Cf. Antoine de Baecque, *Les „Cahiers du Cinéma“: histoire d’une revue*, Bd. 1: *A l’avant du cinéma 1951–1959*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1991, p. 13.

<sup>317</sup> Cf. Antoine de Baecque, *La Nouvelle Vague – Portrait d’une jeunesse*, in: de Baecque/Delage, *op. cit.*, pp. 165–192, hier: p. 167.

<sup>318</sup> Alexandre Astruc, *Naissance d’une nouvelle avant-garde: la caméra-stylo*, in: ders., *Du stylo à la caméra. Ecrits 1942–1984*, Paris, Ed. de l’Archipel, 1992, pp. 324–328, hier: p. 325.

vollendet sich erst im Zuschauer.<sup>319</sup> Bazin geht es also darum, die Theorie Sartres über die Verantwortung der Literatur, des Autors und Lesers auf das Kino, auf Regisseur und Zuschauer zu übertragen.

Der Zuschauer ist für Bazin nicht nur passiver Rezipient, sondern auch aktiver Teilnehmer des Films. So wird die Theorie Bazins auch als Neo-Realismus bezeichnet, wo „l'existence [...] précède son essence“, wie er in ganz offensichtlicher Sartrescher Terminologie schreibt.<sup>320</sup> Bazin, „immer Existentialist“ (Monaco), wollte eine Filmtheorie, die auf den Beobachtungen in der Praxis basierte. Das Kino sei, wie der Roman, eine Ausdrucksform des engagierten Autors: „En d'autres termes, au temps du muet,“ resümiert Bazin die Geschichte der Sprache im Kino in seinem Essay *L'Evolution du langage*, „le montage évoquait ce que le réalisateur voulait dire, en 1938 le découpage *décrivait*, aujourd'hui enfin, on peut dire que le metteur en scène *écrit* directement en cinéma. [...] Le cinéaste est, non plus seulement le concurrent du peintre et du dramaturge, mais enfin l'égal du romancier.“<sup>321</sup> Es war François Truffaut, der diese These weiter als „politique des auteurs“ in dem weit beachteten Artikel *Une certaine tendance du cinéma français* ausformulierte.<sup>322</sup> Der „politique des auteurs“ zufolge sei der Referenzpunkt des Films der individuelle Faktor des Autors, welcher sich idealerweise von Film zu Film weiterentwickle.<sup>323</sup>

Somit war der Weg des neuen französischen Kinos bereitet. Die Theoretiker der *Cahiers* verhalfen einer Filmtheorie zum Durchbruch, die dem Bedürfnis nach Ausdrucksweisen eines sich formierenden neuen Lebensgefühls der Jugend entgegenkam. Die Inspirationen und Einflüsse des Existentialismus und der Sartreschen Theorie des Engagements haben dabei sehr stark auf die jungen Denker des Films gewirkt. Die Verbindungen zwischen Existentialismus und den Leitideen der *Cahiers* veranlassen außerdem noch zu der Vermutung, dass der Existentialismus die Filme der *Nouvelle Vague* in hohem Maße beeinflusst hat. Denn die allgemeinen Reflexionen in den *Cahiers du Cinéma* bahnten und ermöglichten die Neuentwicklungen dieser Filmrichtung. Doch es war sicherlich nicht nur die Theorie und der avantgardistische Geist dieser Bewegung, die eine enge Verknüpfung mit dem

<sup>319</sup> Cf. André Bazin, *Qu'est-ce que le cinéma?*, 4 Bde, Paris, Ed. du Cerf, 1958–1962. Man beachte hier auch die Ähnlichkeit des Titels mit dem eines Werkes Jean-Paul Sartres, *Qu'est-ce que la littérature*, in der letzterer das Diktum des Engagements darstellt. Cf. auch Monaco, *op. cit.*, p. 329 sq.

<sup>320</sup> André Bazin, *L'Amour à la Ville*, erstmals in: *L'Education Nationale*, 28. Februar 1957, auch in: ders., *Qu'est-ce que le cinéma*, *op. cit.*, Bd. IV: *Une esthétique de la réalité: le néo-réalisme*, pp. 146–149, hier: p. 146.

<sup>321</sup> André Bazin, *L'Evolution du langage*, in: *Revue du Cinéma*, 1948, auch in: ders., *Qu'est-ce que le cinéma*, *op. cit.*, Bd. I: *Ontologie et langage*, pp. 131–148, hier: p. 148.

<sup>322</sup> François Truffaut, *Une certaine tendance du cinéma français*, in: *Cahiers du Cinéma*, 31 (1954), pp. 15–29.

<sup>323</sup> Cf. Monaco, *op. cit.*, p. 332.

Existentialismus aufwies. Die Filme dieser jungen Regisseure sind darüber hinaus auch ausgezeichnete Dokumente für eine Geschichte von Mentalitäten.

Die *Cahiers du Cinéma* dienten als Träger von Grundintentionen des Existentialismus, die sich in einer neuen Bewegung, nämlich im neuen französischen Film manifestierten. Diese Filme mag man deshalb als existentialistische Filme bezeichnen, da sie sowohl existentialistische Grundintentionen aufnehmen als auch weiterhin eine vom existentialistischen Lebensgefühl bestimmte Jugend beschreiben. Diese Jugend erhält in den 1950er Jahren zwar eine neue Bezeichnung, nämlich ebenfalls die der *Nouvelle Vague*, doch hat sie noch vieles mit der existentialistischen Jugend der späten 40er gemein. Im folgenden Kapitel soll auf diese Jugend und die sie sowohl beschreibende als auch bestimmende Ausdrucksform des neuen Films näher eingegangen werden.

### 3. Der existentialistische Film als Spiegel der Generation

Die Wirkungen der Grundintentionen der Existentialisten machten sich erst über einen längeren Zeitraum bemerkbar. Die Prägung des Generationszusammenhangs ist eine konjunkturelle Bewegung, die sich über einen längeren Zeitraum hinwegzieht. Um dieser Konjunktur zu folgen, müssen wir unseren ursprünglich auf die 40er und 50er Jahre festgelegten Zeitrahmen, der für die Betrachtung der Existentialisten-Bewegung sehr gut geeignet war, verlassen. Erst auf diese Weise erkennen wir die langsame, aber unaufhaltsame Übertragung der existentialistischen Mentalitätsgrundzüge auf die jüngere Generation. Wir begeben uns daher nun in die späten 50er Jahre. Hier kann man die brisantesten Auswirkungen der existentialistischen Grundintentionen am deutlichsten mitverfolgen.

#### Das junge französische Kino: Generationenkonflikt und Nouvelle Vague

In den Jahren von 1959 bis 1962 erschienen in Frankreich neue Filme von fast 150 jungen Regisseuren. Diese „Neue Welle“ von qualitativ teilweise sehr hochwertigen Filmen gab dem Kino eine völlig neue gesellschaftliche Bedeutung. Ziel war es nicht mehr nur, neue fiktive Welten im Kino entstehen zu lassen, sondern Bezug auf eine aktuelle und soziale Realität zu nehmen. Die Filme der *Nouvelle Vague* können als Dokumente zeitgenössischer soziologischer Beobachtung der jugendlichen Mentalitäten in den 50er Jahren gelten. So bemerkt Antoine de Baecque: „Elle fut le premier mouvement de cinéma à avoir ainsi stylisé, au présent, dans



l'immédiateté de son histoire, le monde dans lequel vivaient ses contemporains. Elle leur a proposé un univers mis en forme, avec ses rites, ses gestes, ses mots, ses attitudes et ses apparences, et cet univers était celui dans lequel les spectateurs évoluaient au quotidien. Du quotidien dans les films, mais du quotidien retravaillé par un style très personnel. Le cinéma tendait un miroir à la société, il était déformant, mais cela n'avait rien d'exceptionnel. Ce qui l'a été, c'est la force avec laquelle une génération a voulu s'y voir, souvent s'y reconnaître, parfois s'y opposer.<sup>324</sup> Die *Nouvelle Vague*, so de Baecque weiter, „a également filmé la jeunesse, a capté ses habitudes, ses manières de parler, a offert aux jeunes spectateurs de jeunes acteurs incarnant les histoires de jeunes cinéastes“.<sup>325</sup>

Der Wandel im französischen Kino war ein Projekt der Jugend. Er kennzeichnet einen langsam schwelenden Generationenkonflikt, der erst Mitte der 50er Jahre offen zutage trat. Die junge Nachkriegsgeneration war schon 1946 die größte Alters-Kohorte. Das zeigt ein Blick auf eine Alterspyramide aus dem Jahre 1946, die im Werk Jacques Dupâquiers über die Bevölkerungsgeschichte Frankreichs zu finden ist. Sie verzeichnet eine starke Mehrheit der Alters-Kohorte der 15- bis 25-jährigen. Mitte der 50er Jahre betrug die Zahl der 15- bis 29-jährigen jungen Franzosen und Französinen fast acht Millionen. Das entspricht ungefähr 18% der gesamten damaligen Bevölkerung (ca. 43 Millionen).<sup>326</sup> Schon allein demographisch stellte die Jugend Frankreichs in dieser Zeit einen ernst zu nehmenden gesellschaftlichen Faktor dar.

Doch für die älteren Generationen war das Gebaren der Jugend trotz oder gerade wegen dieser demographischen Bedeutung Anlass zu Sorge und Ärger. Die von den Erfahrungen des Krieges geprägten Angehörigen der älteren Altersklassen sprachen daher von der Jugend als einem „problème“, einem „mal“ oder einer „crise“. Man hatte ein Bild von der Jugend, der die Erfahrung des Leidens fehlt. François Nourissier ließ seinem Ärger über das Verhalten der Jugend in einem anti-jugendlichen Pamphlet *Les chiens à fouetter* Luft: „Voici que se lève, immense, bien nourrie, ignorante en histoire, opulente, réaliste, la cohorte dépolitisée et dédramatisée de Français de moins de vingt ans.“<sup>327</sup> Die Ursprünge dieser allgemeinen Kritik an der „ignoranten“ Jugend liegen sicherlich schon in der Polemik gegen die Existentialisten und deren Treiben in den Caves von Saint-Germain-des-Prés. Doch erst mit der Bewegung der *Nouvelle Vague* kam es zum offen ausgetragenen Generationenkonflikt.

<sup>324</sup> Baecque, *Nouvelle Vague*, zit. Aufsatz, p. 165 sq.

<sup>325</sup> Ibid., p. 166.

<sup>326</sup> Jacques Dupâquier (Hg.), *Histoire de la population française*, Bd. IV: *De 1914 à nos jours*, Paris, PUF, 1995, p. 175.

<sup>327</sup> François Nourissier, *Les chiens à fouetter; sur quelques maux de la société et sur les gens qui s'apprentent à souffrir*, Paris, Juillard, 1957.

Die französische Gesellschaft wurde auf die neuen Tendenzen der Jugend immer aufmerksamer. Am 3. Oktober 1957 lancierte das IFOP, das wichtigste Institut für Meinungsumfragen, im Auftrag des Wochenmagazins *L'Express* eine Befragung zur Identität der Jugend. Junge Franzosen und Französinnen von 18 bis 30 Jahren waren eingeladen, auf Fragen zu antworten, um eine „profunde Kenntnis“ der neuen Generation, ihrer „Ideen“, „Urteile“, „Bildung“ und ihres „Willens“ zu erhalten. Die Fragen zielten auf die Bildung eines Generationenprofils ab: „En quoi votre génération sera différente de la précédente?“; „Trouvez-vous que vous avez plutôt de la chance ou de la malchance de vivre à l'époque actuelle?“; „A votre avis, quel est le meilleur métier que peut choisir à notre époque un garçon de 20 ans?“; „Est-ce que vous attachez de l'importance à la manière dont les gens se sont comportés pendant la dernière guerre?“. Man bemerkt, dass der Zustand und die Sorgen der Jugend in dieser Zeit die öffentliche Meinung zu interessieren begannen. Die Ergebnisse dieser Umfrage hatten einen illuminierenden Effekt und trugen zum allgemeinen Bild, das man von der Jugend hatte, bei: „Nous pouvons nous permettre de dire, on peut lire dans le ‚Rapport national sur la jeunesse‘, paraissent les 5 et 12 décembre 1957, qu'il s'agit là d'un document capital, tel qu'il n'en a encore jamais existé en France, sur l'état d'esprit de la nouvelle génération face à ses problèmes personnel et aux problèmes nationaux.“<sup>328</sup>

Die Umfrage nimmt auch Rücksicht auf die geistigen Wurzeln der Jugendmentalität. So wird durch eine Frage nach den wichtigsten Autoren die starke geistige Identifikation der Jugend mit Sartre bestätigt. Die Frage lautete: „Si vous deviez désigner un des auteurs suivants comme ayant plus spécialement marqué l'esprit des gens de votre âge, qui choisiriez-vous? Alain, Aragon, Bernanos, Breton, Camus, Gide, Malraux, Mauriac, Maurras, Sartre.“ Das Ergebnis zeigt eine eindeutige Mehrheit für Sartre (20%); André Gide und Mauriac erhalten als nächst Folgende 9%, der Existentialist Camus noch 5% und Malraux 4%; die anderen Schriftsteller bleiben in dieser Umfrage abgeschlagen mit 2% (Aragon, Bernanos) und 1% (Alain, Maurras) zurück.<sup>329</sup>

Die von Sartre so maßgeblich beeinflusste Jugend der 50er Jahre fand somit in dem ebenfalls durch den Existentialismus geprägten Kino der *Nouvelle Vague* ihre bevorzugte Ausdrucksform. In deren Filmen wurden ihr Lebensstil, ihre Gefühle, Einstellungen, Gesten, Manieren und Interessen zum wichtigsten Thema. Der enge Bezug zu den Wünschen und Affinitäten der Jugend erklärt somit auch den großen Erfolg der *Nouvelle Vague*. Mit der

<sup>328</sup> „Rapport national sur la jeunesse“, zitiert nach Baecque, *Nouvelle Vague*, zit. Aufsatz, p. 173.

<sup>329</sup> Die Ergebnisse der Umfrage wurden neu angeordnet und herausgegeben von François Giroud, der Gründerin des *Express*, in: *La Nouvelle Vague. Portraits de la jeunesse*, Paris, Gallimard, 1958; die Umfrage zu den wichtigsten Autoren findet sich auf p. 338.

jungen Generation entsteht somit eine neue kulturelle Schichtung, eine dieser Generation eigenen „Zeit“ innerhalb der „Dynamik mehrschichtiger Zeiten“. Der Generationenkonflikt ist ein Phänomen einer sich hier in kulturellen Ausdrucksformen manifestierenden „Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeit“: Die vom Existentialismus geprägte junge Generation lebt schon in einer neuen Zeit, in die die älteren Generationen nicht mehr folgen und dagegen in einer „alten“ Zeit verbleiben.

### Die ersten Filme der Nouvelle Vague und der Existentialismus

Warum ist es berechtigt, bei den Filmen der *Nouvelle Vague* von existentialistischen Filmen zu sprechen? Zur Klärung dieser Frage möchte ich, bevor ich an die Beschreibung eines filmischen Beispiels gehe, auf die Einflüsse des Existentialismus, sowohl als Philosophie als auch als gesellschaftliche Bewegung, die in der ersten Realisationsphase auf diese filmische Bewegung wirkten, eingehen. Als den ersten Film der *Nouvelle Vague* kann man Alexandre Astrucs Film aus dem Jahre 1955 *Les Mauvais Rencontres* bezeichnen. Es ist ein „portrait d’une jeunesse intellectuelle quelque peu désaxée“ und vermittelte durch seinen Stil einen besonderen Eindruck der Epoche.<sup>330</sup> Ein weiteres Beispiel war Louis Malles *Ascenseur pour l’échafaud* von 1957, bei dem v.a. die Verwendung der Jazzmusik von Miles Davis bemerkenswert ist. Für die Popularisierung dieses, dem Existentialismus eng verbundenen Musikgenres hat dieser Film einen bedeutenden Teil beigetragen.<sup>331</sup>

Doch das wichtigste und aufsehenserregendste Kinoereignis Mitte der 50er Jahre war die Schauspielerin Brigitte Bardot in Roger Vadims Film *Et Dieu créa la femme* aus dem Jahre 1956. Der erste wirklich erfolgreiche Film der *Nouvelle Vague*, der die 22-jährige Bardot berühmt machte. Bardot „faisant irruption dans un monde de vieux. C’est cette irruption qui choque, car elle est brusque, radical“.<sup>332</sup> Dieser Film setzte sich erstmals eindeutig von der Tradition des alten Kinos eines Jean Gabin oder Pierre Fresnays ab, welches man als das „cinéma anti-jeune bourru et collet monté“ bezeichnete. Die Jugend strömte in Massen in die Kinos, doch die Kritik des Jahres 1956 attackierte Vadims Film als skandalös und berief sich, wie früher die Gegner Sartres, auf die moralischen Werte und die guten Sitten: „... en appelant aux valeurs morales, aux bonnes mœurs et à la décence“.<sup>333</sup>

<sup>330</sup> Jean Tulard (Hg.), *Guide des films*, 2 Bde, Paris, Ed. Laffont, 1990, Bd. 2, p. 159.

<sup>331</sup> Vgl. zum Jazz oben z.B. p. 44 sq.

<sup>332</sup> Baecque, *Nouvelle Vague*, zit. Aufsatz, p. 166.

<sup>333</sup> Ibid., p. 167.

Erst François Truffaut reagierte auf diese Angriffe und bekannte sich als erster Kritiker zu dem Film und betonte v.a. die Wichtigkeit Brigitte Bardots für das junge Kino. Unter dem Titel *Les critiques de cinéma sont misogynes. BB est victime d'une cabale* schrieb er in der Zeitschrift *Arts*: „Pour ma part, après avoir vu trois mille films en dix ans, je ne puis plus supporter les scènes d'amour mièrres et mensongères du cinéma hollywoodien, crasseuses, grivoises et non moins truquées des films français. C'est pourquoi je remercie Vadim d'avoir dirigé sa jeune femme en lui faisant refaire devant l'objectif les gestes de tous les jours, gestes anodins comme jouer avec sa sandale ou moins anodins comme faire l'amour en plein jour, eh oui!, mais tout aussi réels. Au lieu d'imiter les autres films, Vadim a voulu oublier le cinéma pour 'copier la vie', l'intimité vraie, et, à l'exception de deux ou trois fins de scènes un peu complaisantes, il a parfaitement atteint son but.“<sup>334</sup> Für Truffaut war *Et Dieu créa la femme* ein „Dokumentarfilm“, wie er sagte, über „eine Frau meiner Generation“. Bardot wurde durch ihn auf eine Stufe mit dem amerikanischen Jugendidol James Dean gestellt. Sie wurde dank dieses Films ebenfalls zur Kultfigur der Jugend dieser Epoche: „la vision moderne, l'écoute de la diction anticonformiste de Bardot, la présence de la nature plus de la moitié du film, on révéla un cinéma que la qualité française cachait sous l'adaptation en costumes, la psychologie, le 'bon' jeu, les 'belles' lumières ou les pseudo-films à thèse“.<sup>335</sup>

Zur allgemeinen Charakterisierung der Filme der *Nouvelle Vague* hat Truffaut vorgeschlagen, zwischen drei Modi oder Tendenzen zu unterscheiden. Diese Tendenzen erklären die starke Betonung alltäglicher Gesten, Gefühle und Attitüden der meist jugendlichen Darsteller und verweisen darüber hinaus auf die Wurzeln der *Nouvelle Vague*. Die erste Tendenz wird von Truffaut als die „tendance Sagan“ bezeichnet. Er verweist damit auf die junge Autorin Françoise Sagan, deren Romane, wie beispielsweise *Bonjour tristesse* von 1954 und *Un certain sourire* von 1956, das große literarische Ereignis in den 50er Jahren waren. Bereits im Alter von 23 Jahren hatte Sagan über eine Million Bücher in Frankreich verkauft. Ihre Romane handeln meist von der Liebe Heranwachsender, sind dabei aber von einem desillusionierten und zynischen Ton geprägt. Ihr Erfolg koinzidierte mit den Anfängen der *Nouvelle Vague* und die hoffnungslosen Liebesgeschichten, von deren Sorte wir auch schon einigen in den Werken Sartres oder Vians begegnen, bildeten häufig das Thema der neuen Filme. Diese „tendance Sagan“ war „fondée sur la recherche d'une plus grande franchise dans les rapports amoureux et les questions sexuelles, sur les portraits d'intellectuels et d'artistes par

<sup>334</sup> François Truffaut, *Les critiques de cinéma sont misogynes. BB est victime d'une cabale*, in: *Arts*, 12. Dezember 1956.

<sup>335</sup> Baecque, *Nouvelle Vague*, zit. Aufsatz, p. 169 sq.

eux-mêmes, personnages cultivés, aisés, brillants, cynique...“.<sup>336</sup> Beispiele von Filmen, in denen diese Tendenz besonders zutage tritt, sind: *Les Cousins* von Claude Chabrol, *L'Eau à la bouche* von Doniol-Valcroze, *Les Mauvais Coups* von François Leterrier, *La Proie pour l'ombre* von Alexandre Astruc, *La Récréation* von Paul Carpita, *La Morte Saison des amours* von Pierre Kast, *La Fille aux yeux d'or* von Jean-Gabriel Albicocco und *Ce soir ou jamais* von Michel Deville.

Die „tendance Queneau“ ist der zweite Modus, der nach Truffaut Filme der *Nouvelle Vague* charakterisiert. In der Tradition des oben schon erwähnten Schriftstellers Raymond Queneau, Autor existentialistischer Gedichten und Romane, wie z.B. *Le Chiendent* (1933) und *Zazie dans le métro* (1959), steht diese Tendenz für das Bemühen, eine Wahrheit des Vokabulars, der Gesten, der Attitüden zu finden, unerwartete und komische Bindungen zwischen den Personen in Szene zu setzen, verschiedene Genres zu vermischen, den Ton plötzlich zu verändern und zwischen Komödie und Tragödie hin und her zu wechseln.<sup>337</sup> Dass diese literarischen Techniken, die der Tradition der absurden, surrealistischen Literatur entstammen, auch in Boris Vians Werk auftauchen, wurde oben gezeigt. Die enge Beziehung zu existentialistischen Themen ist also auch dieser Tendenz eigen. Filme der „tendance Queneau“ wären beispielsweise *Zazie dans le métro* von Louis Malle, *Un couple* von Jean-Pierre Mocky, *Les Bonnes femmes* von Claude Chabrol, *Tirez sur le pianiste* von François Truffaut, *Une femme est une femme* von Jean-Luc Godard und *Adieu Philippine* von Jacques Rozier.

Schließlich die dritte Tendenz der *Nouvelle Vague*: Das „cinéma des Editions de Minuit“, welches die Inspiration durch den *Nouveau Roman* benennt. Der *Nouveau Roman* war ein literarisches Genre, welches in gleichnamiger Reihe in dem zu Okkupationszeiten gegründeten Untergrundverlag *Editions de Minuit* erschien. Geprägt wurde diese neue Form der fiktionalen Erzählung beispielsweise durch Alain Robbe-Grillet, Claude Simon, Nathalie Sarraute, Michel Butor und Marguerite Duras (eigentliche Marguerite Donnadieu). Diese Autoren lehnten systematisch traditionelle Regeln des Romans wie Chronologie, Handlung und Charaktere ab. Anstelle dieser Konventionen schrieben sie komprimierte, sich wiederholende Texte, die nur manchmal ausdrücklich werden, und verlangten vom Leser, einen Sinn abzuleiten, der in jedem Falle unbestimmt blieb. Die wichtigsten Filme der *Nouvelle Vague*, in denen diese reduktiven Techniken, die eine große Anforderung an die Bereitschaft des Zuschauers zur engagierten interpretierenden Teilnahme am Film stellten, angewendet wurden, waren *Hiroshima, mon amour* und *L'Année dernière à Marienbad* von Alain Resnais, *La Pointe courte* und

<sup>336</sup> Ibid., p. 187.

<sup>337</sup> Cf. ibid.

*Cléo de cinq à sept* von Agnès Varda, *Lettre de Sibirie* von Chris Marker und *Moderato cantabile* von Peter Brook.

Das Schema der drei Tendenzen eignet sich gut, die besonderen Züge des Nouvelle-Vague-Kinos zu erklären. Man macht damit auch deutlich, wie literarische Entwicklungen vom Kinofilm adaptiert und weiter transformiert wurden. Die Filme der *Nouvelle Vague* kann man deshalb als das Ergebnis einer kulturellen Wende bezeichnen, die unter anderem auch in der intellektuellen und gesellschaftlichen Bewegung des Existentialismus stattfand. Erneut auffallend ist die Tendenz zur Sakralisierung dieser Neuerungsbewegung, die sich einmal mehr in der Rhetorik der Editorialen, Kritiken und Kommentaren zum Phänomen der *Nouvelle Vague* äußert. Nicht zuletzt hat die *Nouvelle Vague* auch diese Rezeptionerscheinungen mit den Existentialisten gemein. Im *France-Observateur* vom 1. März 1962 heißt es beispielsweise, Truffaut und die Cinephilen formieren eine „Religion“<sup>338</sup>, dessen Gemeinde, so *Le Figaro littéraire* weiter, sich in den „temples clandestines du cinéma“<sup>339</sup> träfe. Die Ciné-Clubs, die Cinémathèque, die Aufenthaltsorte der Filmbegeisterten, seien von einem „état d’esprit religieux“ umgeben.<sup>340</sup> „Ces lieux ont été“, so Jacques Laurent, „les catacombes du cinéma, et les jeunes critiques y ont acquis une culture qui les séparés du commun des fidèles dominicaux. Les schismes sont rarement tolérants. Luther se souciait peu d’être correct, eux aussi.“<sup>341</sup> Im Gegensatz zu diesen religiösen Vergleichen charakterisieren Bezeichnungen wie „Parallel-Gesellschaft“ oder „Netzwerk der Gegen-Kultur“ das Phänomen der Nouvelle-Vague-Bewegung angemessener.<sup>342</sup>

Festzuhalten bleibt aber, dass die Filme der *Nouvelle Vague* einen Einfluss durch den Existentialismus erfahren haben und dass durch die Massenwirkung des Kinos die Grundintentionen der Existentialisten-Bewegung eine große Verbreitung erfahren haben. In dem folgenden Analyse-Beispiel soll gezeigt werden, wie diese Intentionen im Kontext eines Spielfilmes zutage treten. Der Film dient dabei als Mittel, die Jugend der 40er und 50er als eine Existentialisten-Generation zu charakterisieren.

<sup>338</sup> *France-Observateur* vom 1. März 1962.

<sup>339</sup> *Le Figaro littéraire* vom 31. März 1962.

<sup>340</sup> Jacques Laurent, Editorial, in: *Arts*, Februar 1955.

<sup>341</sup> Ibid.

<sup>342</sup> Baecque, *Nouvelle Vague*, zit. Aufsatz, p. 169.

### A bout de souffle: eine „sexuelle Revolution“

Die Filme der *Nouvelle Vague* erfreuten sich in ihrer Hochphase um 1960 eines großen kommerziellen Erfolges. Truffauts Erstlingswerk eröffnete den Triumphzug der *Nouvelle Vague* am Festival de Cannes 1959: *Les quatre cent coups* sahen 450.000 Zuschauer; *Les Cousins* von Claude Chabrol verzeichnete 416.000 und Godards *A bout de souffle* 380.000 Eintritte.<sup>343</sup> Die Zahlen indizieren die starke Rezeption der Filme in Frankreich. Das Interesse an filmischen Porträts der Jugend war demnach vorhanden. Die folgende Analyse soll dieses Porträt entschlüsseln und den Inhalt des Filmes herausarbeiten. Das Ergebnis sollte als Beitrag zur Mentalitätsgeschichte der französischen Jugend in den 50er Jahren angesehen werden.

Ein wichtiges Element der neuen Mentalität der Jugend dieser Zeit war ein neues Verständnis der Sexualität. Die traditionelle Verteilung der Geschlechterrollen wurde in Frage gestellt. Die Einstellung zu Liebes- und Sexualitätsverhältnissen wurde freier und natürlicher. Die Frau emanzipierte sich als gleichwertiger Partner, während die patriarchalische Vorherrschaft des Mannes in Frage gestellt wurde. Die Liberalisierung der Verhaltensregeln offenbarte sich in allen Ausdrucksformen der Jugend: Die Mode der Kleidung änderte sich, die Vergnügungsaktivitäten nahmen einen anderen Charakter an, man gab sich ungezwungener und ignoranter gegenüber der externen Welt und das Interesse am eigenen individuellen Leben nahm den Platz des Interesses am politischen und gesellschaftlichen Leben ein. Die Krise der Moderne wird nicht im Rahmen einer politischen und sozialen Krise, sondern als Krise des Individuums erfahren.

Diese Krisenerfahrung des Individuums wird in Godards Film thematisiert. Im Zentrum steht nicht der Handlungsplot, sondern – *à la tendance Sagan* – die Beziehung zweier Individuen, die in all ihren inneren Brüchen und Unsicherheiten gezeigt werden. Godard bedient sich dabei einer gänzlichen neuen und revolutionären Technik des Filmemachens. „Godard a bouleversé la narration classique, en faisant fi de toute grammaire cinématographique traditionnelle. Avec ses ruptures de ton, ses citations, ses digressions, ses provocations, avec ses décors naturels, avec sa caméra portée à l'épaule, avec ses dialogues plus ou moins improvisés *A bout de souffle* constitue une véritable révolution esthétique qui ouvre la porte à un cinéma en totale liberté.“<sup>344</sup> Die neue kinematographische Technik gibt Godard Instrumente an die Hand, die Gefühle der Generation zum Ausdruck bringen zu können. Die

<sup>343</sup> Cf. *ibid.*, p. 182.

<sup>344</sup> Tulard, *op. cit.*, Bd. 1, p. 1.

revolutionäre Form des Films ist das Mittel des Regisseurs, einen revolutionären Inhalt zu erzählen.

In technischer Hinsicht bediente sich Godard neuer Stilmittel, die sich für die *Nouvelle Vague* stilprägend erweisen sollten. Ein Beispiel dafür ist ein vormals noch unbekannter Umgang mit Montage und Mise-en-Scène, die Godard, hier seiner Montage-Theorie folgend<sup>345</sup>, dialektisch zueinander in Beziehung setzt, d.h. die strikte Trennung zwischen zeitlicher und räumlicher Dimension für den Film aufhebt. Die Mise-en-Scène schließt die Montage in sich ein. Folge dieser Gleichbewertung der wichtigsten bildnerischen Mittel ist eine Neudefinition der Grenzen von Wirklichkeit. Nicht mehr plastische Realität (wie die eines Realismus des französischen Kinos der dreißiger Jahre, z.B. Jean Renoir), auch nicht eine psychologisch-manipulative Realität (wie die expressionistischen Filme deutscher und sowjetischer Regisseure, wie z.B. F. W. Murnau oder Sergei Eisenstein), sondern eine „intellektuelle“ Realität, die eine dialektische und kommunikative Beziehung zum Publikum aufweist, steht im Zentrum des Godardschen Realismus. Es ging diesem nicht darum, Wirklichkeit zu reproduzieren, sondern darum, wie er mit Berthold Brecht sagen konnte, dem Publikum zu zeigen, wie die Dinge *wirklich* sind. Der Realismus Godards thematisiert damit keine konstruierten, künstlichen Wirklichkeiten, sondern zeigt dem Zuschauer alltägliche Situationen ohne den Schleier der fiktionalen Vordergründigkeit eines konkreten Handlungszusammenhanges. In *A bout de souffle* geht es demnach nicht nur um einen Kriminalfall oder um eine Liebesgeschichte, sondern vor allem um das Verhältnis zweier Personen: eines Mannes und einer Frau. Dieses Verhältnis bildet die Wirklichkeit, die aber erst durch das Dazutun der aktiven, intellektuellen Teilnahme des Zuschauers zur Entfaltung kommt.

Im Zentrum der filmischen Erzählung steht der Protagonist Michel Poiccard, dargestellt vom jungen Jean-Paul Belmondo, der gleich in der ersten Szene bei einem Autodiebstahl in Marseille gezeigt wird. Auf dem Weg nach Paris tötet er einen Polizisten. Von der Polizei gesucht, findet er Zuflucht bei Patricia Franchini (Jean Seberg), einer jungen Amerikanerin, die er meint zu lieben. Doch Patricia denunziert Michel bei der Polizei, die letzteren bei einem Fluchtversuch auf der Straße erschießt. So eine kurze Inhaltsangabe. Auffallend ist die Irrelevanz der äußeren Handlung für das Verständnis des Films. Hier steht kein historisches oder globales Thema im Vordergrund, sondern nur die Geschichte zweier Individuen, wobei eines den äußeren Umständen zum Opfer fällt. Insofern kann man, das wäre ein möglicher

<sup>345</sup> Cf. Jean-Luc Godard, Montage, mon beau souci, in: *Godard on Godard*, hrsg. v. Tom Milne, New York, Viking Press, 1956.



Interpretationsansatz, hier das Sartresche Leitmotiv einer hoffnungslosen Liebe wiederfinden, die nicht in Erfüllung gehen kann, da die individuellen Wünsche nicht mit den kollektiven Zwängen vereinbar sind.

Doch ein anderer komplexerer, analytischer Ansatz, den die oben schon erwähnte Gabriele Jutz vertritt, stellt die Thematik der Beziehung zwischen den Geschlechtern in den Vordergrund. Ihr Interpretationsansatz konzentriert sich auf die zentrale und wohl auch berühmteste Szene des Films. Diese spielt im Hotelzimmer von Patricia, die dort, wie beispielsweise Juliette Gréco, einen existentialistischen Lebensstil pflegt: Das kleine Zimmer ist unaufgeräumt, provisorisch eingerichtet, nur auf alltägliche Bedürfnisse ausgelegt. In diesem Ambiente findet ein Gespräch zwischen Michel und Patricia statt, welches den Ausgangspunkt der Jutz'schen Analyse bildet. Als erstes macht Jutz auf die ikonischen Zeichen in der Zimmerszene aufmerksam: In einer Einstellung sieht man Patricia in einer Nahaufnahme vor einem Bildnis eines Mädchens von Auguste Renoir. Während sie in diesem Moment nichts sagt, redet Michel aus dem Off. In diesem Augenblick neigt Patricia ihren Kopf in einer Weise, dass sie dem Mädchen auf dem Bild sehr ähnlich sieht. An dieser Stelle zeigen sich das Bild im Bild (des Films), nämlich Renoirs Mädchen, und das Bild Patricias identisch: Der relationale Abstand zwischen Signifikat und Signifikant wird aufgehoben.<sup>346</sup>

Doch was bedeutet diese spitzfindige Beobachtung? Die theorieversierte Analytikerin Jutz nimmt die Ähnlichkeit von zwei Bildern einer jeweiligen weiblichen Person zum Anlass, Godard die Absicht zu unterstellen, dass er das Bild als Frau sieht. Jutz folgt dabei der Erkenntnis des Philosophen Jacques Derrida, der im Rahmen seiner Kritik am Phonozentrismus, den Mann mit der Stimme bzw. dem gesprochenen Wort (*parole*) gleichsetzt, während die Frau der Schrift (*écriture*) bzw. dem Ikon, dem Bild, gleichgestellt wird.<sup>347</sup>

So ist auch in Godards Film, so zumindest die Theorie Gabriele Jutz', der Mann gleich der Stimme, dem gesprochenen Ton im Film, und die Frau gleich der Schrift, hier dem filmischen Bild. Es bieten sich mehrere andere Indizien für diese Vermutung: Patricia tritt als gebildete Protagonistin auf, sie studiert an der Sorbonne, liest Romane, in ihrem Zimmer sieht man eine Schreibmaschine stehen und auf der Straße verkauft sie, wie man in ihrer Auftrittsszene auf den Champs-Élysées sieht, den anspruchsvolleren *New York Herald Tribune*, dessen Schriftzug übrigens auch ihr Hemd bekleidet. Während sie also ein Individuum der Schrift darstellt, ist Michel das Gegenteil, ein anti-intellektuell geprägter Mensch, der sich nicht für das

<sup>346</sup> Cf. Jutz, *op. cit.*, pp. 125–128

<sup>347</sup> Cf. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.

Geschriebene interessiert, lediglich den *France-Soir* überfliegt, um sich über den Stand der Ermittlungen gegen seine Person zu informieren.<sup>348</sup> Doch Godard vermittelt diese Unterscheidung nicht nur durch ikonische Indizes, sondern auch mit filmischen Mitteln, wie der Montage oder der Mise-en-scène. So wird meistens Jean Seberg von der Kamera ins Bild gesetzt, auch in den Momenten, in denen sie nicht redet. Sowohl in der zentralen Zimmerszene als auch in anderen Szenen *sieht* man Seberg, während man Belmondo *hört*. Unterstrichen wird dieser Eindruck, indem Godard, zwar in etwas exzentrischer Manier, den Zuschauer auf das Bild hinweist, er das Bild mit sogenannten *jump-cuts*, einer Montage rein um ihrer selbst willen (!), unterbricht und sozusagen den Zeigefinger hebt, wenn eine Einstellung mit dem Bild der Frau zu sehen ist. Belmondo dagegen bleibt meist unsichtbar, nur seine langen Monologe zeugen von seiner Präsenz im Film.

Doch wieder die Frage: Wozu diese Feststellungen? Was sagen sie über die Mentalität der Zeit, was über die Neuverteilung der Geschlechterrollen aus? Kehren wir dazu wieder zu Derrida und seiner Phonozentrismuskritik zurück. Der Phonozentrismus, so hat der Dekonstruktivist in seinem Hauptwerk *De la Grammatologie* gezeigt, ist ein Logozentrismus, d.h. die zentrale Stellung des gesprochenen Wortes in der abendländischen Philosophie resultiert aus der metaphysischen Annahme eines absoluten, einzigartigen Ursprungs, einer einzigen Wahrheit. In der Interpretation Jutz' ist Michel Poiccard als Mann die Inkarnation dieser metaphysischen Tradition. So indizieren wiederum einige ikonische Zeichen im Film, dass Michel diesen Glauben an das Absolute vertritt. Dabei geht es immer um den Gegensatz zwischen gesprochenem Wort und Schrift: Die kontemplative, feminine Kultur der *erhaltenden* Schrift wird der aktiven, maskulinen Kultur des Augenblicks, des gesprochenen, *vergehenden* Wortes gegenübergestellt. Michel denkt nicht nach, er handelt, mehr noch: Er tötet. Das augenblickliche Handeln ist seine Maxime. Der Augenblick aber vergeht, er ist das Vergehen, er bleibt nicht und wird zum Nichts. Das ist es, was Godard zeigen möchte: Er zeigt, dass sich hinter der Fassade des Glaubens an das Absolute eigentlich das Nichts verbirgt. Der Mann strebt zum Nichts.

Diese Affinität zum Nichts, das der leere Tod ist, wird in einem Dialog in der Zimmerszene deutlich. Patricia liest Michel aus William Faulkners *Wild Palms* folgende Passage vor: „Between grief and nothing I will take grief“. Während Patricia dieser Aussage ihre Zustimmung bekundet, bezeichnet Michel das Leiden als eine „Idiotie“, er wähle lieber das Nichts. Das wäre, wie Michel sagt, zwar nicht wirklich besser, aber das Leiden wäre ein

<sup>348</sup> Cf. Jutz, *op. cit.*, p. 129 sq.

Kompromiss. Er aber wolle entweder alles oder nichts. Auch an anderer Stelle wird Michels nihilistische Todessehnsucht deutlich. Er fragt Patricia einmal: „Penses-tu quelques fois à la mort? J'en pense constamment.“ und am Ende der Zimmerszene sagt er: „Je suis si fatigüe, je voudrais mourir.“ Diese Bekenntnisse offenbaren Michels Maxime des Nichts, die er sonst versucht, hinter einer Maske des kompromisslosen, nach Höherem strebenden Mannes zu kaschieren. Doch Godard nimmt diese Maske „männlicher“ Kompromisslosigkeit ab. Auch hier wird wieder die Technik angewandt, über ein Bild im Bild eine Aussage über den mit diesem Bild gezeigten Charakter zu machen. Man sieht im Hintergrund ein Gemälde Picassos eines Jungen, der sich gerade die Maske eines bärtigen Mannes abnimmt. Im Vordergrund sieht man Michels Bild. Die Maskenhaftigkeit des Mannes wird auch durch Michels Gestik und Mimik symbolisiert. Die Imitation Humphrey Bogarts, die Hand über seine Oberlippe streifend, seine Grimassen im Spiegel und vor Patricia können als Symbole der Maske verstanden werden. Die Maskerade verbirgt die Abgründe der Metaphysik, des Nichts und des Todes. Mit anderen Worten die Abgründe des Phonologozentrismus, den Derrida nicht umsonst auch als Phallogozentrismus bezeichnet.<sup>349</sup>

Im Gegensatz zum Mann wird die Frau als stabil und flexibel zugleich charakterisiert. Patricia wirkt in dieser Eigenschaft mysteriös. Die Frau als Bild bleibt, wie ein Gemälde, ein Geheimnis. Es tritt nichts offensichtlich zutage, sie bleibt in ihren Äußerungen unentschieden, zuweilen auch unsicher, doch bejaht sie das Leben. Nach Jutz manifestiert sich diese ihr innewohnende Differenz u.a. in ihrem androgynen Äußerem. In der Tat kennzeichnen sie einige männliche Äußerlichkeiten, sie trägt beispielsweise Hosen (für die Zeit wohl noch nicht so selbstverständlich wie heute), ihre Haare sind kurz geschnitten, sie setzt sich in einer Szene Michels Hut auf und raucht seine Zigaretten. Für Jutz geht dieses androgyne Äußere soweit, dass es sie zu der Aussage veranlasst, Patricia repräsentiere ein Geschlecht, was keines sei. Oder anders paradox ausgedrückt: Sie verkörpert beide Geschlechter. So vereint, sei der Gegensatz zwischen ihr und Michel, indem sie ihn, während er sterbend auf der Straße liegt, in seiner theatralischen Mimik und Gestik imitiert. Diese Imitation geschieht in einer erlösenden Art und Weise, die weder ironisch noch verneinend wirkt. So sieht Godard, so die abschließende Folgerung der Analyse Gabriele Jutz', in der Frau die Synthese der Differenz zwischen Frau und Mann.<sup>350</sup>

Soweit die Interpretation Godards filmischen Meisterwerks. Eine radikal durchdachte Analyse, der man meines Erachtens recht weit folgen kann. Der Komplexität der

<sup>349</sup> Cf. *ibid.*, pp. 134–136.

<sup>350</sup> *Ibid.*, pp. 137–139.

Transformation innerhalb des Verhältnisses der Geschlechter während dieser Epoche ist diese Analyse auf recht eindrucksvolle Weise gerecht geworden. Ferner offenbarte sie auch den Tod als zentralen Gedanken, um den sich die Krise des Individuums letztendlich dreht. Bekanntlich ist es gerade der Gedanke des Todes, der in der Philosophie des Existentialismus *die* zentrale Stelle einnimmt. Der Film gibt damit auch, wenn man jener Interpretation weiter folgt, Aufschluss über eine neue Einstellung der abendländischen Metaphysiktradition gegenüber. Die Katastrophe des Holocausts und des Zweiten Weltkrieges können als notwendiges Resultat dieser männlichen, logozentrischen, abendländischen Kultur, die in nihilistischer Selbstvernichtung enden musste, angesehen werden. Der Film kann demnach ein Ausdruck des Unbehagens mit der europäischen Kultur sein; jenes Unbehagen der jungen Generation gegenüber den Wertesystemen und Verhaltenskodices der älteren Generationen. So kann man sicherlich auch die Person Michel Poiccards in dieses Bild der desillusionierten Generation einfügen: Sein anarchisches und lässiges Verhalten ist der Ausdruck seines Unwillens, sich mit den bestehenden Werten zu indentifizieren. Doch Michels Gebahren, sein heldischer, von ihm selbst begrüßter Tod, ist im Grunde als Ausdruck nur eine Konsequenz des alten Denkens, keine wirkliche Absetzung vom phallogozentrischen Weltbild. Godard sieht eine andere Möglichkeit, das Dilemma, welches nach dem Zweiten Weltkrieg, am Ende europäischer Kulturentwicklung, entstanden ist, zu lösen. Es ist die, in der Person Patricias verkörperte Akzeptanz des Leidens, sowohl des eigenen als auch des anderen Leiden. In dieser dialektischen Überwindung der Entzweiung überkommt man die aporistische, weil dezisionistische Frage nach der Essenz, dem „Sein und dem Nichts“. Am Ende steht die Akzeptanz des menschlichen Daseins, die berechtigte Existenz eines jeden Menschen. Das ist der Kern existentialistischen Denkens und findet bei Godard einen Ausdruck, der von den Zuschauern der Zeit damals wahrscheinlich nicht in dieser philosophischen Konsequenz so durchdrungen, jedoch von vielen sicherlich *verstanden* wurde. *A bout de souffle* ist somit ein existentialistischer Film, der sich direkt an die junge Generation wendet. Er verhilft der existentialistischen Philosophie zu einem Ausdruck, ohne sie dabei gänzlich entfalten zu müssen.

## Schluss

„Das Interessante an eurer Aktion ist, daß sie die Phantasie an die Macht bringt. Wie bei jedem Menschen hat eure Phantasie zwar Grenzen, doch habt ihr mehr Ideen als die Älteren ... Ihr habt eine viel reichere Phantasie, und die Parolen, die man an den Mauern der Sorbonne lesen kann, beweisen es. Etwas ist von euch hervorgegangen, was erstaunt, Unruhe schafft und alles ablehnt, was aus unserer Gesellschaft das gemacht hat, was sie heute ist. Das ist das, was ich als die Ausdehnung des Feldes des Möglichen bezeichnen würde. Verzichtet nicht darauf.“

Jean-Paul Sartre (1968)<sup>351</sup>

Wie steht es nun mit der anfangs gemachten Behauptung, dass man von der Jugend der späten 1940er und der 1950er Jahre als einer Existentialisten-Generation sprechen kann? Die Antwort auf diese Frage war nicht leicht zu geben, doch das Generationsmodell Karl Mannheims bot uns eine wertvolle Hilfe. Er hatte behauptet, wenn es eine gewisse Disposition des Generationszusammenhanges gäbe, die Grundintentionen einer Bewegung, einer Generationseinheit, anzunehmen, dann würde dieser Zusammenhang deren Prägung erhalten. Um diese Disposition zu evaluieren, habe ich versucht, ein Bild der Mentalität der Jugend während der 50er Jahre zu skizzieren. Das Resultat war, dass dieses Bild mit dem der Grundintentionen der Existentialisten korrespondiert; in vielerlei Hinsicht kann man die Denk- und Verhaltensweisen der Jugendlichen in dieser Epoche auf die von der Existentialistenbewegung gepflegte Lebensanschauung und die ihr innewohnenden Impulse zurückführen. Die Träger dieser Impulse – Romane, Zeitungen, Zeitschriften und andere Bewegungen, wie die stark von den Existentialisten geprägte Film-Bewegung der *Nouvelle Vague* – übertrugen und verbreiteten die Grundintentionen im generationellen Zusammenhang.

Die Kritik an den traditionellen Werten, beispielsweise die Veränderung des Verhaltens in Liebesbeziehungen, die Krise des Individuums, all diese Phänomene waren nicht nur charakteristisch für die eine Bewegung der Existentialisten, sondern für die ganze Generation. Von einer Existentialisten-Generation zu sprechen, ist legitim, da bei den Existentialisten diese Phänomene am ehesten und deutlichsten zutage traten. Die französische Jugend der 50er

<sup>351</sup> Zitat aus einem Interview im *Nouvel Observateur* vom 20. Mai 1968, in dem Sartre die Fragen stellt und Daniel Cohn-Bendit die Antworten formuliert, zit. nach Ingrid Gilcher-Holtey, *op. cit.*, p. 9 sq.

Jahre fand im Existentialismus den wichtigsten geistigen Wegbegleiter auf der Suche nach dem richtigen Lebensstil und der Lösung ihrer individuellen Probleme. Jean-Paul Belmondo und Jean Seberg, zusammen die Champs-Élysées in *A bout de souffle* hinunterspazierend, waren so das Sinnbild dieser Generation: Ein Mann und eine Frau, zusammen, aber zugleich doch jeder für sich, verloren in einer Welt, in der die Möglichkeit des Zusammenlebens zweier Personen unsicher geworden ist.

Nicht nur dieser, sondern auch andere Zusammenhänge verschiedener Sachverhalte sollten in dieser Untersuchung näher ans Licht gebracht worden sein. Eine Fragestellung ging dem Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Gruppierung der Existentialisten und der

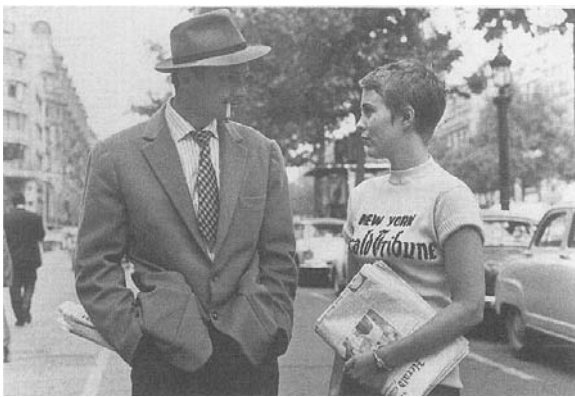


Abb. 20: Jean-Paul Belmondo und Jean Seberg in *A bout de souffle*

Philosophie der Existenz Sartres nach. Das Ergebnis meiner Untersuchungen ergab keine unbedingt eindeutige Antwort. Wenn man angenommen hatte, es gäbe einen direkten und gelenkten Einfluss der Philosophie auf die in Saint-Germain-des-Prés tanzenden Jugendlichen, so musste man Gegenteiliges feststellen. Die sich auf Festen und in Kellern amüsierenden Leute hatten wenig mit Sartre

und seinen philosophischen Reflexionen gemeinsam. Doch die Annahme, es habe indirekte Verbindungen zwischen den Ideen der Existenzphilosophie und den Jugendlichen des Quartiers gegeben, erwies sich nach den angestellten Recherchen und Überlegungen als richtig. Einerseits gab es eine starke Rezeption der populären philosophischen Konzepte Sartres, wie z.B. die Reaktion auf den Vortrag *Existentialisme est un humanisme* gezeigt hatte. Auf der anderen Seite aber waren es eher Leute wie Boris Vian, die sowohl ein innigeres Verhältnis und besseres Verständnis der jungen Generation als auch eine profunde Kenntnis der existentialistischen Philosophie Sartres hatten. In dessen Werk, welches hier näher betrachtet wurde, wird das Gefühl der existentiellen Krise der jungen Individuen dieser Epoche spürbar. Andere Schriftsteller waren in erster Linie an die Existentialisten-Bewegung durch den gemeinsamen Aktionsort gebunden. Ihre Erinnerungen formen ein einheitliches Bild des goldenen Zeitalters von Saint-Germain-des-Prés, um von einer gegenseitigen Bindung zwischen dem Milieu der lauten Caves und dem Milieu der kontemplativen Cafés zu sprechen. Die Jugendbewegung der Existentialisten war aber vor allem die Inkarnation einer neuen Lebensweise, eines Stil und einer „Lebensphilosophie“. Die Infragestellung der traditionellen Werte, der Skeptizismus gegenüber der Politik, die neuen Formen künstlerischen Ausdrucks –

all das waren Charakteristika dieser Bewegung der Moderne. Der Vergleich zwischen der Jugendbewegung und Jean-Paul Sartre ist demnach zwar umstritten, aber berechtigt, da beide diesselben Ziele verfolgten. Die ursprünglich unreflektiert als existentialistisch etikettierte Jugendbewegung der Cafés, Clubs und Caves von Saint-Germain-des-Prés stellt sich wieder nach eingehenderer Reflexion als nicht so unberechtigt heraus.

Die Existentialisten hinterließen einen bleibenden und sehr prägenden Eindruck bei der jungen Generation der 50er Jahre. Doch die gesellschaftliche Erneuerung nahm mit den Existentialisten erst ihren Anfang. Ihr folgten in den 50er Jahren die existentialistische *Nouvelle Vague* und die Entwicklung nahm immer weiter ihren Lauf. Bis sie dann im Mai 1968 die Gesellschaft durch die Unruhen der Studentenbewegung radikal erschütterte. Die Vorgeschichte der 68er-Bewegung ist in der Nachkriegszeit bei den Existentialisten zu verorten – das war die zu Anfang geäußerte These. Und es stellt sich als gar nicht so gewagt dar, zu vermuten, dass beide Bewegungen, die Existentialisten und die Achtundsechziger, von denselben Ideen und Grundintentionen nach Veränderung und Erneuerung geleitet waren.

In Saint-Germain-des-Prés der späten 40er Jahre sind die Anfänge der gesellschaftlichen Umwälzungen zu suchen. Hier entstanden die neuen Ideen und fanden erstmals Wiederhall in einer kleinen Jugendbewegung, von hier entstammen die Inspiratoren, die Kultfiguren, Idole und Anhänger einer Geschichte mit *longue durée*, die bis mindestens 1968 fortzuschreiben wäre. Diese Existentialisten-Bewegung, die ihre Ausdrucksformen in der Literatur, im Theater, im Tanz, in der Jazzmusik, in der Absurdität und nicht zuletzt im Engagement für eine Philosophie der Existenz fand, prägte erstmals neue Verhaltens- und Lebensweisen, derer sich eine ganze Generation bediente.

Zu einer Bewegung im großen Stile der Achtundsechziger kam es in den späten 40er und den 50er Jahren noch nicht. Stattdessen bildeten sich kleine Gruppen auf isolierten Inseln, wie im Kino, in den Tanzclubs und in Cafés. Diese Gegen-Gesellschaften entwickelten so Gegen-Kulturen, die, mit der Zeit auf ihrer Seite, bald nicht nur generationsprägend waren, sondern auch prägend für die gesamte Gesellschaft und ihre Kultur werden konnten. Die Existentialisten konstruierten so ein Fundament eines neuen kulturellen und gesellschaftlichen Modells, ein „Feld des Möglichen“, welches später, 1968, erst mit der „Phantasie an die Macht“ gelangte.



## Annex



Abb. 21: Plan von Saint-Germain-des-Près





## Abbildungsnachweise

Abb. 1: Die Amerikaner in Paris (1944) in: Cohen Solal, <i>Album Sartre</i> , p. 89.....	39
Abb. 2: Gréco mit Roger Vadim in: Vian, <i>Manuel</i> (1974).....	55
Abb. 3: Anne-Marie Cazalis und Juliette Gréco in: Vian, <i>Manuel</i> , p. 13.....	57
Abb. 4: J.-L Bost, Jean Cau, Sartre etc. in der Bar des Pont-Royal in: Cohen-Solal, <i>Sartre</i> .....	60
Abb. 5: Jacques Robert im Club Tabou in: Vian, <i>Manuel</i> , p. 61.....	63
Abb. 6: Sartre im Café de Flore in: Cohen-Solal, <i>Sartre</i> .....	70
Abb. 7: S. de Beauvoir im Deux Magots in: Vian, <i>Manuel</i> (1974), p. 126 .....	87
Abb. 9: Bei Picasso in: Cohen-Solal, <i>Sartre</i> .....	89
Abb. 10: Das Tabou in: Boggio, <i>op. cit.</i> .....	90
Abb. 12: Keilerei im Tabou in: Boggio, <i>op. cit.</i> .....	92
Abb. 13: Plakat in: Vian, <i>Manuel</i> , p. 52 .....	93
Abb. 14: Duke Ellington, Vian, Gréco etc. im Club Saint-Germain in: Vian, <i>Manuel</i> , p. 123 ..	94
Abb. 15: Der Place Saint-Germain-des-Prés 1945 in: Vian, <i>Manuel</i> , p. 26.....	95
Abb. 16: Im Procope in: Cohen-Solal, <i>Sartre</i> .....	96
Abb. 17: Idealbild der Bobby-soxers in: Vian, <i>Manuel</i> (1974) .....	97
Abb. 18: Zwei junge Existentialistinnen in: Vian, <i>Manuel</i> (1974) .....	98
Abb. 19: Redaktions-komitee der TM in: Cohen-Solal, <i>Sartre</i> . .....	115
Abb. 20: Jean-Paul Belmondo und Jean Seberg in <i>A bout de souffle</i> .....	134
Abb. 21: Plan von Saint-Germain-des-Prés in: Stadtplan von Paris „Indispensable“.....	136
Abb. 22: Kopie des Artikels von Jacques Robert im Samedi-Soir vom 3. Mai 1947. ....	137

## Quellen und benutzte Darstellungen

### *Quellen*

#### PERIODIKA

*Action*

*Arts*

*Cahiers du Cinéma*

*Combat*

*Flash*

*Les Lettres françaises*

*La Nouvelle Revue Française*

*La Nef*

*Renaissance*

*La Revue Hommes et Mondes*

*La Rue*

*La Table Ronde*

*Les Temps modernes*

*La Vie Intellectuelle*

#### TAGESZEITUNGEN

*Le Figaro*

*France-Dimanche*

*Le Monde*

*Samedi-Soir*

#### GEBUNDENE QUELLEN

Anonym, Nos bobby-soxers (intraduisible en français). Successeurs des Zazous, in: *France-Dimanche*, 6. April 1947.

Astruc, Alexandre/Contat, Michel, *Sartre, par lui-même*, texte intégral, Paris, Gallimard, 1977.

- Astruc, Alexandre, Naissance d'une nouvelle avant-garde: la caméra-stylo, in: *ibid.*, *Du stylo à la caméra. Ecrits 1942–1984*, Paris, Ed. de l'Archipel, 1992, pp. 324–328.
- Bazin, André, *Qu'est-ce que le cinéma?*, 4 Bde, Paris, Ed. du Cerf, 1958–1962.
- Beauvoir, Simone de, *La Force des Choses*, Paris, Gallimard, 1963.
- , *Le Deuxième Sexe*, Bd. I: *Les faits et les mythes*, Bd. II: *L'Épreuve vécue*, Paris, Librairie Gallimard, 1949.
- , *The Second Sex*, übers. und hrsg. v. H. M. Parshley, New York, Bantam, 1965.
- Blin, Georges, Les conférences. L'existentialisme est un humanisme, in: *Fontaine*, November 1945.
- Boutang, Pierre/Pingaud, Jean, Sartre est-il un possédé?, in: *La Table Ronde*, 1946.
- Burnier, M.-A., *Les Existentialistes et la politique* (p. 31)...
- Cau, Jean, *Croquis de mémoire*, Paris, Juillard, 1985.
- Cazalis, Anne-Marie, *Mémoires d'une Anne*, Paris, Stock, 1976.
- Chevais, François, Isidore Isou veut enseigner l'Amour à Saint-Germain-des-Prés, le quartier le plus chaste de Paris, in: *Samedi-Soir* vom 8. Januar 1949.
- Collège de 'Pataphysique et par ordre de Sa Magnificence Lutembi (Hg.), *Les très riches heures du Collège de 'Pataphysique*, Paris, Fayard, 2000.
- Cronan, Christine, *Petit catéchisme de l'existentialisme pour les profanes*, Paris, J. Dumoulin, 1948.
- Fargue, Léon-Paul, *Le Piéton de Paris*, Paris Gallimard, 1993.
- Garaudy, Un faux prophète, Jean-Paul Sartre, in: *Les Lettres françaises*, 28. Dezember 1945.
- Gautier, L.-L., „Le Diable et le bon Dieu“, in: *La Revue Hommes et Mondes*, 6 (1951), pp. 286–291.
- Giroud, Françoise, *La Nouvelle Vague. Portraits de la jeunesse*, Paris, Gallimard, 1958.
- Gouhier, H., Théâtre, in: *La Vie Intellectuelle*, 19 (1951), pp. 124–130.
- Gréco, Juliette, *Jujube*, Paris, Stock, 1982.
- Jarry, Alfred, *Œuvres complètes*, 3 Bde, hrsg. v. Henri Bordillon, in Zusammenarbeit mit Patrick Besnier und Bernard Le Doze und Mitarbeit Michel Arrivé, Paris, Gallimard, 1972, 1987 und 1988 (= *Bibliothèque de la Pléiade*, 347).
- Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris, Ed. Sociales, 1947.
- Laurent, Jacques, Editorial, in: *Arts*, Februar 1955.
- Marcel, G., *L'heure théâtrale*, Paris, 1959.
- Maulnier, J.-P. Sartre et le suicide de la littérature, in: *La Table Ronde*, Februar 1948, pp. 195–210.
- Mougin, *La sainte famille existentialiste*, Paris, Ed. Sociales, 1947.

- Nourrissier, François, *Les chiens à fouetter; sur quelques maux de la société et sur les gens qui s'apprêtent à souffrir*, Paris, Juillard, 1957.
- Riniéri, Jean-Jacques, „Morts sans sépulture“, in: *La Nef*, 26 (1947), pp. 155–158.
- Robert, Jacques, Voici comment vivent les troglodytes de Saint-Germain-des-Prés, in: *Samedi-Soir* vom 3. Mai 1947, p. 6.
- Routier, Marcelle, *Saint-Germain-des-Prés*, Paris, Ed. R.P.M, 1950.
- Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1945), avec présentation et notes par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard, 1996.
- , À propos de l'existentialisme: Mise au point, in: *Action* vom 29. Dezember 1944, p. 11 (abgedr. in: Michel Contat/Michel Rybalka (Hgg.), *Les Écrits de Sartre. Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 653–658).
- , *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- , *La Nausée*, Paris, Gallimard, 1938.
- , *Le Mur*, Paris, Gallimard, 1939.
- , *Les Mouches*, Paris, Gallimard, 1943.
- , *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1944.
- , Présentation, in: *Les Temps Modernes*, 1 (1945), pp. 1–21.
- , *Les Chemins de la liberté* (Bd. I : *L'Âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945, Bd. II : *Le Sursis*, Paris, Gallimard, 1945, Bd. III : *La Mort dans l'âme*, Paris, Gallimard, 1949).
- , *Les Mains sales*, Paris, Gallimard, 1948.
- Simiot, B., Critique, in: *La Revue Hommes et Mondes*, 29 (1948), pp. 712–716.
- Truffaut, François, Une certaine tendance du cinéma français, in: *Cahiers du Cinéma*, 31 (1954), pp. 15–29.
- , Les critiques de cinéma sont misogynes. BB est victime d'une cabale, in: *Arts*, 12. Dezember 1956.
- Vian, Boris, *Vercquin et le plancton* (1947) in: Boris Vian, *Œuvres*, Bd. 1, hrsg. v. Ursula Kübler, Paris, Fayard, 1999, pp. 126–291.
- , [Vernon Sullivan], *J'irai cracher sur vos tombes*, Paris, Le Scorpion, 1946.
- , Sartre et la merde, in: *La Rue*, 12. Juli 1946.
- , *L'Écume des jours*, Paris, Pauvert, 1998.
- , *Chroniques du menteur*, Paris, C. Bourgois, 1974.
- , *Manuel de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, Pauvert, 1997.
- , *Manuel de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, Chêne, 1974.

- Ankersmit, Franklin R., *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Den Haag/Boston/London, M. Nijhoff Publishers, 1983.
- Art. Jugendbewegung, in: *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 19, Mannheim, F.A. Brockhaus, 1990, p. 257.
- Art. Jugendbewegung, in: *Der Große Brockhaus*, Bd. 9, Leipzig, Brockhaus, 1931, p. 486.
- Baecque, Antoine de/Delage, Christian (Hgg.), *De l'histoire au cinéma*, Paris, Éditions Complete, 1998.
- Baecque, Antoine de, *Les Cahiers du Cinéma. Histoire d'une revue*, Bd. 1: *À l'assaut du cinéma 1951–1959*, Paris, Cahiers du Cinéma, 1991.
- , La Nouvelle Vague – Portrait d'une jeunesse, in: Baecque, Delage, *op. cit.*, pp. 165–192.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957 (dt.: *Mythen des Alltags*, übers. v. Helmut Scheffel, Frankfurt am Main, Suhrkamp (es. 92), 1964).
- Bellour, Raymond, Le texte introuvable, in: ders., *L'analyse du film*, Paris, Ed. Albatros, 1979, pp. 35–41.
- Boggio, Philippe, *Boris Vian*, Paris, Flammarion, 1993.
- Boschetti, Anna, *Sartre et 'Les Temps modernes'. Une entreprise intellectuelle*, Paris, Les Editions de Minuit, 1985.
- Bourdieu, Pierre, Genèse et structure du champ religieux, in: *Revue française de sociologie* 12 (1971) pp. 295–334.
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 Bde, Paris, Colin, 1966.
- Bude, Heinz, *Das Altern einer Generation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- , The German Kriegskinder: origins and impact of the generation of 1968, in: Mark Roseman (Hg.), *Generations in Conflict. Youth revolt and generation formation in Germany 1770–1968*, Cambridge, Cambridge U.P., 1995, pp. 290–305.
- Chartier, Roger, La Verité entre fiction et histoire, in: Baecque/Delage, *op. cit.*, pp. 29–44.
- Cohen-Solal, Annie (Hg.) *Album Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Sartre 1905–1980*, Paris, Gallimard, 2001.
- Cointet, Jean-Paul, *Histoire de Vichy*, Paris, Perrin, 2003.
- Daniel, Ute, *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

- Davis, Nathalie Zemon, *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*, München/Zürich, 1984.
- Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967.
- Dilthey, Wilhelm, Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Stuttgart, B. G. Teubner, 1961.
- Dioudonnat, Pierre-Marie, *L'Argent nazi à la conquête de la presse française, 1940–1944*, Paris, Jean Picillec, 1981.
- Durozoi, Gerard, *Histoire du mouvement surréaliste*, Paris, Ed. Hazan, 1997.
- Drerup, Engelbert/Scheidt, Walter, *Lebensgesetze der Kultur. Biologische Betrachtungen zum Problem der Generationen in der Geistesgeschichte*, Berlin 1929.
- Dupâquier, Jacques (Hg.), *Histoire de la population française*, Bd. IV: *De 1914 à nos jours*, Paris, PUF, 1995.
- Durkheim, Emile, Pragmatismus und Soziologie (1913/14), in: ders., *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, hrsg. v. H. Joas, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt am Main, 1993, pp. 11–168.
- Eberlein, Kurt Karl, [Rez.] Das Problem der Generation, in: *Historische Zeitschrift*, 137 (1928), pp. 257–266.
- Fauré, Michel, *Le Groupe Octobre*, Paris, C. Bourgois, 1977.
- , *Histoire du surréalisme sous l'Occupation*, Paris, Ed. de la Table Ronde, 1982.
- Febvre, Lucien, Générations, in: *Bulletin du centre internationale de synthèse. Section de synthèse historique*, 7, veröffentlicht in: *Revue de synthèse historique*, 47 (1929).
- Ferro, Marc, Gibt es eine filmische Sicht der Geschichte? in: Rother, *op. cit.*, übers. v. Ronald Voullié, pp. 17–36.
- Fogt, Helmut, *Politische Generationen. Empirisches Bedeutung und theoretisches Modell*, Opladen 1982.
- Giele, Janet Z./Elder, Glen H., *Methods of Life Course Research*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1998.
- Gilcher-Holtey, Ingrid, „Die Phantasie an die Macht“. *Mai 68 in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
- Godard, Jean-Luc, Montage, mon beau souci, in: *Godard on Godard*, hrsg. v. Tom Milne, New York, Viking Press, 1956.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, hrsg. v. Klaus-Detlef Müller, in: *Sämtliche Werke*, Bd. I/14, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1986.

- Groethuysen, Bernhard, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde, Frankfurt am Main, 1978.
- Große Kracht, Klaus, *Zwischen Berlin und Paris: Bernhard Groethuysen (1880–1946). Eine intellektuelle Biographie*, Tübingen, Niemeyer, 2002.
- Halbwachs, Maurice, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* (*Les Cadres sociaux de la mémoire*, 1925), übers. v. Lutz Goldhammer, Berlin/Neuwied, Luchterhand, 1966.
- , *Das kollektive Gedächtnis* (*La mémoire collective*), übers. v. Holde Lhoest-Offermann, Stuttgart, Enke, 1967.
- Hebey, Pierre, *La NRF des années sombres : 1940–1941: des intellectuels à la derive*, Paris, Gallimard, 1992.
- Hirschberger, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins, 2000.
- Hofmarcher, Arnaud, *Les Deux Magots. Chronique d'un Café littéraire*, Paris, Le cherche midi éditeur, 1994.
- Huguenin, François, *À l'École de l'Action Française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris, Lattès, 1998.
- Husserl, Edmund, Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hrsg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg, Meiner, 1992, pp. 1–161.
- Jacob, François, *Die innere Statue*, Zürich 1988.
- Jaeger, Hans, Generationen in der Geschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 3 (1977), pp. 429–452.
- Jutz, Gabriele, *Geschichte im Kino. Eine Semio-Historie des französischen Films: Rohmer, Resnais, Godard, Allio*, Münster, Nodus, 1991.
- Kedward, H. R./Wood, Nancy (Hgg.), *The Liberation of France. Image and Event*, Oxford, Berg Publishers, 1995.
- Kindlers Neues Literaturlexikon*, hrsg. v. Walter Jens, Bd. 17, München, Kindler, 1992.
- Koselleck, Reinhart, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: Ulrich Engelhardt et al., *Soziale Bewegung und politische Verfassung. Beiträge zur Geschichte der modernen Welt*, Stuttgart, Klett, 1976, pp. 13–33.
- Levy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive* (1922), Paris 1960.
- Loiseau, Jean-Claude, *Les Zazous*, Paris, Le Sagittaire, 1977.
- Lorenz, Alfred, *Abendländische Musikgeschichte im Rhythmus der Generationen*, Berlin 1928.
- Lorenz, Ottokar, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*. 2. Teil: L. v. Ranke, *Die Generationenlehre und der Geschichtsunterricht*, Berlin 1891.



- Mannheim, Karl, Das Problem der Generationen (1928), in: ders., *Wissenssoziologie*, hrsg. v. Kurt H. Wolff, Berlin/Neuwied, Luchterhand, 1964, pp. 509–565.
- Martin, Claude, *La Nouvelle Revue Française de 1940–1943*, Lyon, Centre d'Etudes Gidiennes, 1975.
- Mathis, Ursula, *Existentialismus und französisches Chanson*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1984.
- Mentré, François, *Les générations sociales*, Paris, 1920.
- Metz, Christian, *Essais sur la signification au cinéma*, 2 Bde, Paris, Ed. Klincksieck, 1968/1972.
- Monaco, James, *How to read a film. The Art, Technology, Language, History and Theory of Film and Media*, New York/Oxford, Oxford U.P., 1981.
- Müller, Hans von, *Zehn Generationen deutscher Dichter und Denker*, Berlin 1928.
- Nora, Pierre, Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux, in: ders. (Hg.), *Les lieux de mémoire*, Bd. 1, Paris, Gallimard, 1984, p. XV–XLII (dt.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin, 1990).
- , Das Abenteuer der Lieux de mémoire, übers. v. Linda Gränz, in: E. Francois, H. Siegrist, J. Vogel (Hgg.), *Nation und Emotion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 83–93.
- , La génération, in: ders., *Les Lieux de mémoire. Les France*, Bd. 1, pp. 930–971.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid 1923.
- Petersen, Julius, *Die literarischen Generationen*, Berlin 1930.
- Pinder, Wilhelm, *Das Problem der Generationen in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin 1926.
- Perthes, Clemens Theodor, *Friedrich Perthes' Leben*, 6. Aufl., 2, Gotha 1872.
- Pohl, Rainer, „Schräge Vögel, mausert euch!“ Von Renitenz, Übermut und Verfolgung der Hamburger Swings und Pariser Zazous, in: *Piraten, Swings und junge Garde: Jugendwiderstand im Nationalsozialismus*, hrsg. v. Wilfried Breyvogel, Bonn, Dietz, 1991, pp. 241–70.
- Ricœur, Paul, Histoire et mémoire, in: Baecque/Delage, *op. cit.*, pp. 17–28.
- Rosenstone, Robert A., Geschichte in Bildern/Geschichte in Worten: Über die Möglichkeit, Geschichte zu verfilmen, übers. v. Robin Cackett, in: Rother (Hg.), *op. cit.*, pp.
- Rother, Rainer (Hg.), *Bilder schreiben Geschichte. Der Historiker im Kino*, Berlin, Wagenbach, 1991.
- Rümelin, Gustav, Über den Begriff und die Dauer einer Generation, in: *ibid.*, *Reden und Aufsätze*, Bd. 1, Tübingen 1875, pp. 285–304.
- Schneider, Christian, Noch einmal „Geschichte und Psychologie“. Generationsgeschichte als Modell psychohistorischer Forschung, in: *Mittelweg* 36, 6 (1997).

- Schulze, Andreas/Grebner, Gundula (Hgg.), *Generationswechsel und historischer Wandel*, Beiheft der Historischen Zeitschrift, Bd. 36, München, Oldenbourg, 2003.
- Schmale, Wolfgang, *Geschichte Frankreichs*, Stuttgart, Ulmer, 2000.
- Spitzer, Alan B., The Historical Problem of Generations, in: *The American Historical Review*, 78 (1973), pp. 1353–1385.
- Spranger, Eduard, *Psychologie des Jugendalters* (1924), 29. Aufl., Heidelberg 1979.
- Sullivan, Harry Stack, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, New York, Norton, 1940.
- Süßmilch, Johann Peter, *Die Göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung desselben erwiesen*. Erster Teil, Berlin <sup>2</sup>1761, pp. 49–60, abgedruckt in: Wolfgang Köllmann, Peter Marschalck, *Bevölkerungsgeschichte*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 1972, pp. 18–23.
- Tournès, Ludovic, La popularisation du jazz en France (1948–1960): les prodromes d’une massification des pratiques musicale, in: *Revue historique*, 125 (2001), pp. 109–130.
- Tulard, Jean (Hg.), *Guide des films*, 2 Bde, Paris, Ed. Laffont, 1990.
- Völker, Klaus, *Boris Vian. Der Prinz von Saint-Germain-des-Prés. Ein Lesebuch*, Berlin, Wagenbach, 1989.
- Wechsler, Eduard, *Die Generation als Jugendreife und ihr Kampf um die Denkform*, Leipzig 1930.
- Winock, Michel, *Le siècle des intellectuelles*, Paris, Seuil, 1999
- Weber, Eugen, *L’Action Française*, übers. aus dem Englischen ins Französische v. Michel Chrestien, Paris, Stock, 1964.
- White, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973.
- Wollen, Peter, *Signs and Meaning in the Cinema*, New York, Viking, 1972.